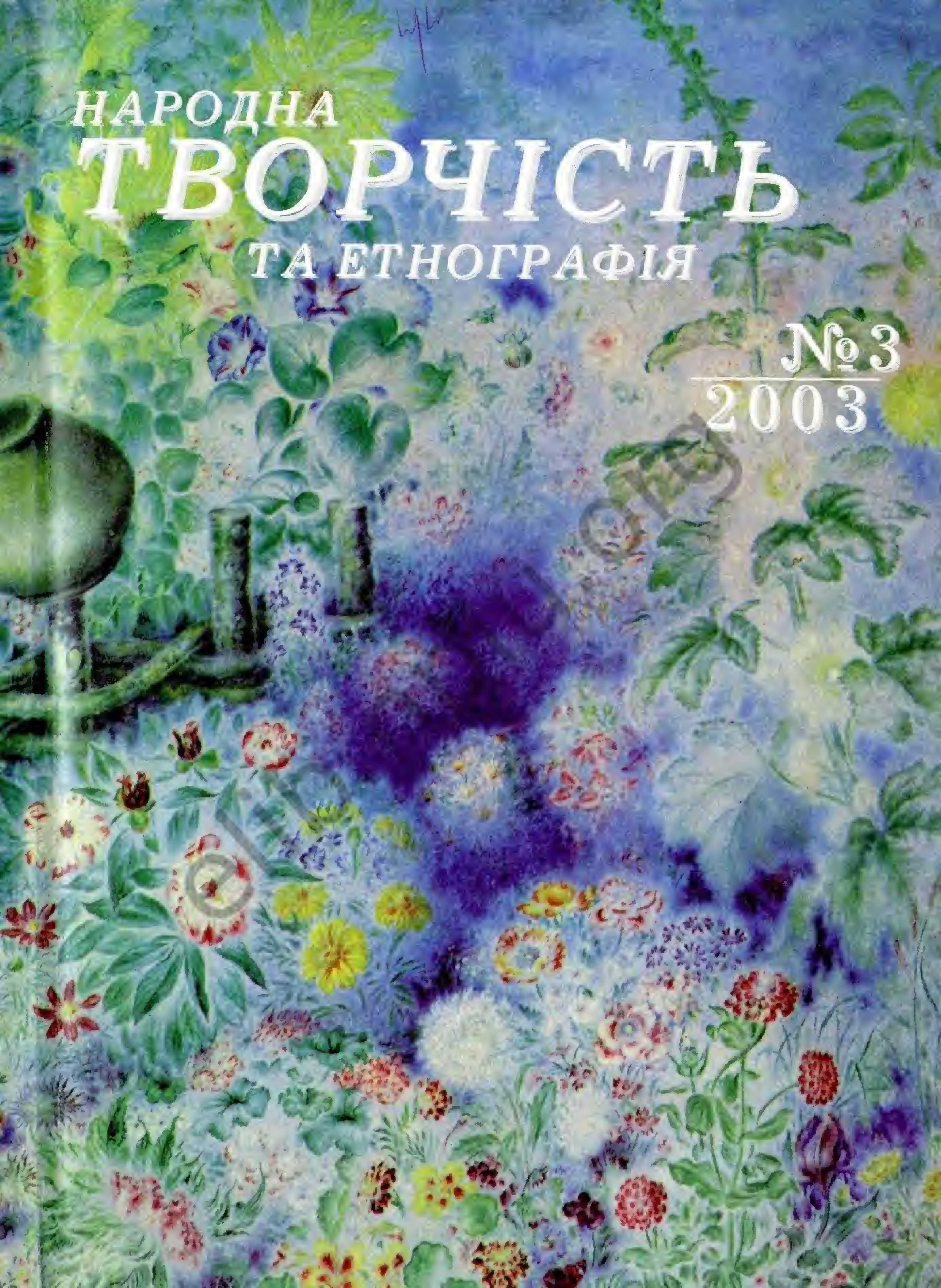

НАРОДНА
ТВОРЧІСТЬ
ТА ЕТНОГРАФІЯ
№3
2003



"З полонини".
Полотно, олія. 2001 р.
Худ. Дмитро Артим. м.Миколаїв

ISSN 01306936

№ 3, 2003 (281)
травень-червень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. Т. ШЕВЧЕНКА
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

№3
2003

У журналі

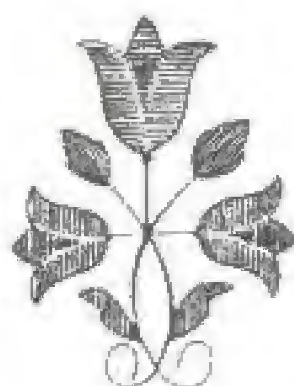
Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Індекс 74328

Адреса редакції:
*01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 229-50-29
e-mail: nte@ukr.net*

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації
Серія КВ № 649 від 25. 05. 94

Здано до набору 31. 07. 02
Підписано до друку 1. 08. 02
Формат 210 х 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Друк "ТИРАЖ". Зам. 221
Київ, вул. Сагайдачного, 25б



НАЗВА УКРАЇНИ В НАРОДНИХ ПІСНЯХ

Володимир ЩЕПОТЬЄВ

Історична доля терміна "Україна" досить цікава. Його первісне значення те ж, що й слова "край", з яким він має спільний корінь, цебто пограниччя, погранична територія, однаково, про яке б пограниччя не говорилося. Одначе з часом значення цих слів змінилося: вони набули більш широкого змісту, і слово "Україна" стало означати не пограниччя тільки, а всю територію, яку оселив наш народ.

Безумовно, що для широкого висвітлення історичної долі терміна "Україна" замало самих тільки народних пісень. Треба додати до цього і пам'ятки юридичні й літературні. Та народні пісні перш за все самі дають досить багатий матеріал, а по-друге — матеріал цей має ще ту, лише йому притаманну цінність, що подає безпосередній вияв народної свідомості.

Перш ніж розглядати пісні окремо, треба зазначити, що вони не вживають слова "Україна" в розумінні просто пограниччя, яке б воно не було. Це слово вживається в піснях або як іменник рядовий (як всякий край, край взагалі), або як іменник власний. А коли воно й означає іноді пограниччя, то не всяке, а саме середнє Подніпров'я, козацьку Україну, цебто вживається не як рядовий іменник, а як власний; а старий літопис знає і східну й західну Україну, вживаючи це слово, як іменник рядовий.

Оглядаючи пісні, де вжито слово "Україна", почнемо з тих, де воно означає в найширшому розумінні "край" взагалі.

Сюди належить невелика група творів, де слово "україна" вживається у множині. Звичайно, бачимо це слово в такому поєднанні: по горах, по долинах, по широких (або по чужих) українах.

А) Діти кажуть матері, що, як повиростають, то покинуть її:

Ой, ненько наша, не журись ти нами,
Як повиростаємо, розійдемося сами.
Буде ж нас, мати, і по горам і по долинам,
Буде ж нас, мати, і по чужим українам.

(Чубинський, V, № 308).

Або:

Буде нас, мати, по горах, по долинах,
Буде нас, мати, по усіх українах.

(Чуб. V, 2, № 419 А; порівн. і bid. № 417, Е, Д, 421, А, Д).

Б) Орел каже жінці про її чоловіка:

З лоба очі колупаю, а жовту кість розкидаю,
Все по горах та по долинах та по чужих українах.

(Чуб. V, 2, № 376, А. Вар. "по долинам, по могилам та по чужим українам" — № 376, Б).

В) Козак гуляє:

Ой по горах, по долинах, по широких українах
Ой там козак п'є, гуляє і в дудочку виграває.

(Чуб. V, 1, № 97. Вар. — "по чужих українах" — № 73).

В одному з варіантів множинне число замінено одниною:

Ой по горі, по долині, по широкій україні,
Ой там козак прохожає, в сопілочку приграває.

(Чуб. V, 1, № 97, Г).

Одначе це не географічний термін, а просто якийсь край взагалі, бо далі в цій пісні говориться, як козак, що ходив по україні, їде на україну:

Поїхав на вкраїну до дівчини в гостину.

У піснях, де слово україна вжито у множині, зміст його зрозумілий: воно означає край взагалі. Не так легко зрозуміти його зміст в однині. Таких пісень дуже багато. Спочатку розглянемо пісні ліричні, а потім історичні.

Ліричні пісні, де термін україна вживається в однині, можуть бути поділені на кілька груп з різними відтінками цього слова.

До **першої** належать пісні, де слово україна має дуже широке значення, часто зовсім неозначене: край взагалі, трохи не цілий світ.

А) Такий передусім розповсюджений у піснях образ: дівчина, жінка, мати тужать за козаком, чоловіком, сином, що пішов, або загинув у далекій країні. Це почуття висловлюється так:

Ой коли б я зозуленька, коли б крила мала,
То я б тую Україну кругом облітала,

То я б свого миленького (або сина) по шапці (або якій іншій прикметі) пізнала.

(Чуб. V, 1, № 8; № 779, 2, № 449).

Тут не географічний термін, а край, де зник коханий, рідний. Це видно з такого варіанту:

Ой як би ж я зозуленька та крилечка мала,
Полетіла б, сюю-тую сторононьку облітала.

(Чуб. V, 2, № 423).

Через те, що в цій україні коханий загинув, вона іноді проклинається:

Коли б же я сизая зозуля,
То б я крила мала,
То я б тую превражу вкраїну
Кругом облітала.

(Чуб. V, 3, № 170, А).

В одному варіанті неозначений термін "Україна" замінено означеним — Польща.

Полетіла б превражую Польщу
Кругом облітала.

(Чуб. V, 3, № 31).

Б) В інших піснях до слова "україна" додається означення: "де моя родина", "де мій милий".

Ой ти, сивий орле, ой ти маєш крила,
Полеть, полеть на вкраїну, де моя родина.

(Чуб. V, 1, № 645; або голуб — № 667).

Запряжу сірі коні ще й воли,
Поїдемо в україну, де милий.

(Чуб. V, 1, № 14).

Термін залишається неозначеним: слово "україна" можна розуміти, як край взагалі.

В) У піснях сирітських і про нещасливий шлюб бачимо термін "чужа україна" (рима — калина, долина, невірна дружина).

Ой горе, горе калині при долині,
Та так сироті на чужій україні.

(Чуб. V, 1, № 668).

Ой горе, горе, що чужая україна,
А ще гірше, що невірная дружина.

(Чуб. V, 2, № 220).

Г) Дуже неозначений цей термін і в піснях про матір, що збирається покинути своїх дітей. Це трохи не ввесь світ.

Покину дитину в кропивину,
А сама піду гулять на вкраїну.
Ой як тій дитині в кропивині,
То так мені гулять на вкраїні.

(Чуб. V, 2, № 210).

Ой посажу я дітей у рядову торбину,
Та винесу дітей на високу могилу,
Пущу дітей на всю україну.

(Чуб. V, 2, № 419, Б. Порівн. вище — доля сиріт — бути "по усіх українах").

Я дитину в кропиву укину,
Сама піду у світ на вкраїну.

(Чуб. V, 1, № 667).

Ґ) Щоб конкретизувати якесь неозначене місце, відкіля з'являється в пісні та чи інша особа, вживається теж термін "україна".

Ой вилітає голубина з україни,
Вироняє сизе перо на долині.

(Чуб. V, 1, № 280).

Приїхали купці з україни,
Взяли, коню ціну порядили.

(Чуб. V, 2, № 358).

Ой йшли чумаки з україни,
Да й стали на попасі край долини.

(Чуб. V, 2, № 415, № 482).

В останній пісні вжито й географічний термін, бо чумаки йшли через Лівобережну Україну, а Крим ще донедавна старі люди звали україною, цебто пограниччям; одначе швидше можна думати, що це просто технічний засіб, як у попередніх прикладах.

До **другої групи пісень ліричних**, де термін Україна зустрічається в однині, рахуємо ті пісні, де він означає якийсь далекий край. У цей край одні їдуть горюючи, переживаючи розлуку з рідними; другі — радіючи, сподіваючись знайти щастя. Дехто гине в цьому далекому краю. Цей край для співця чужий, не в розумінні ворожий чи заселений іншим людом, а у вузькому значенні — не місце його народження. Ніяких прикмет цього краю пісні не вказують, і де він є — теж не кажуть, одначе зміст їх не суперечить тому, щоб термін "Україна" розуміти як географічний — історичну козацьку Україну. Таке розуміння не нав'язується піснею примусово, але ж і не суперечить її змісту, згідно з історичними умовами народного побуту.

А) Любовна пісня. Дівчина тужить за милим, що поїхав на Україну:

Не жаль же мі за водою,
Що бренить по камінню,
Ино мі жаль на милого —
Поїхав на Україну.

(Голов. III, 176).

Пішов милий на Вкраїну,
А я піду в черниченьки.

(Чуб. V, 1, № 742).

Соловейко на ялині,
Десь мій милий на Вкраїні.

(Чуб. V, 1, № 743).

Б) Любовна пісня. Милий питає дівчину, чи вона тужитиме, як він піде служити на Вкраїну (образ часто зустрічається):

Моя мила, милесенька, чи не будеш тужити,
Як я сяду та поїду на Вкраїну служити?

(Чуб. V, 1, № 327, В; Голов. III, 136).

В) Любовна пісня. Милий каже дівчині, що не забуде її, хоч і поїде на Вкраїну:

На Вкраїну я поїду, на Вкраїні жити буду,
Скарай мене, міцний Боже, коли тя забуду.

(Чуб. V, 1, № 128, порівн. № 443).

Г) Любовна пісня. Мила просить милого вечеряти, одначе він відмовляється, бо перед ним - дорога на Вкраїну:

Як наварила, то вечеряй здорова,
Стелеться мені на Вкраїну дорога.

(Чуб. V, 1, № 549, порівн. 2, № 396).

Ґ) Любовна пісня. Милий каже дівчині, що він її покине й поїде на Україну шукати іншої:

Ой я піду на Вкраїну,
Та й там буду жити;
Знайду собі таку другу,
Що буде любити.

(Чуб. V, 1, № 467; 2, № 364).

Д) Любовна пісня. Милий їде на Україну, бо там його мила:

Я п'ять грошей розміняю, десять позичаю,
На Вкраїні дівчинонька, до неї манджаю.

(Чуб. V, 4, № 71).

Я поїду на Вкраїну,
Бо там маю мою милу.

(Голов. III, 50).

Е) Мати просить сина або дочку не їхати на Україну, бо там чужі люди (цебто, не родичі).

Не йди, сину, на Вкраїну жити:
На Вкраїні все чужії люде,
Ой да й там тобі доленьки не буде.

(Чуб. V, 1, № 24; 2, № 25).

Є) Чумак або просто парубок помирає на Україні і просить товаришів (або орла) дати знати батькові та матері (образ часто зустрічається):

Дайте неньці знати,
Та нехай їде на Вкраїну
А свого сина ховати.

(Чуб. V, 3, № 153; V, 2, № 452).

Ж) Орел радить сироті їхати на Україну, там він знайде собі щастя:

Покидай сей край, де родину маєш,
Та іди на Вкраїну, там знайдеш родину,
Там знайдеш родину, любую дівчину.

(Голов. III, 341; (Чуб. V, 2, № 17).

З) Ряд пісень, де співається, як їдуть на Україну шукати щастя. Україна малюється як вільна сторона з вільним життям. Це цілком відповідає козацькій Україні, куди йшли шукати кращої долі:

Піду з туги на Вкраїну жити;
Піду з туги на Вкраїну,
Я й там, молод, не загину.

(Чуб. V, 2, № 435, А; 1, № 461).

Ляж, бідо, спочивати,
Ой я піду, молод, на ту Україну
Щастя, доленьки шукати.

(Чуб. V, 3, № 126).

Як зійду я на могилу,
Та погляну на Вкраїну;
На Вкраїні добре жити,
Що ділечка не робити,
Горілочку пити.

(Чуб. V, 3, № 12).

Йдуть не тільки самі, а й зі своїми милими:

Ой дівчино моя,
Та сідай на коня.
Та поїдем на Вкраїну
До нового двора.

(Чуб. V, 1, № 75).

Підмовила Катерина богацького сина:
Покинь же ти свою жінку, я покину діти,
Та підемо на Вкраїну мешкання глядіти.

(Голов. III, 36).

Третя група ліричних пісень, де назва Україна згадується в однині, за змістом мало чим відрізняється від другої; у цих піснях додається тільки нова прикмета: на Україні живуть козаки. Козак або їде на Україну, або повертається відтіля, або живе там. Ця прикмета вказує на географічний термін з більшою певністю, ніж пісні другої групи.

А) Часто вживаний пісенний образ: "з України до дівчини козак поклонився":

Ой на горі на високій
Тройзіл постелився.
З України до дівчини
Козак поклонився.

(Голов. III, 315; явір похилився — (Чуб. V, 1, № 599; дубок похилився — (Чуб. V, 1, № 643).

Дівчина відповідає козакові:

Вона йому поклін дає, хусточку шовкову.
Вона йому хустку дає з срібла самого,
Відсилає на Вкраїну до милого свого.

(Чуб. V, 1, № 643).

Б) Герой пісні сам себе називає, або ж його звуть — "козак з України":

Ой я козак з України,
Козак з роду, козак з міни.
(Голов. III, 56).
Помагай Біг, удовонько! Як же мі ся маєш? —
То ти сь козак з України, почім ти мя знаєш?
(Голов. III, 174).

В) Козаки підмовляють дівчину їхати з ними (поширений мотив):
Ой ти, дівчино, не будеш зраджена,
Тільки на Вкраїні посагом посажена.
(Голов. III, 54).

Г) Козак їде на Вкраїну:
Іде козак в Україну,
Мушкет за плечами;
За ним іде дівчинонька
З чорними бровами.
(Чуб. V, 1, № 180).

Ґ) Козак заспокоює дівчину:
Не плач, люба, Господь Бог з тобою;
Як вернуся з України, возьму шлюб з тобою.
(Чуб. V, 1, № 288).

Д) Дівчина просить козака:
Возьми ж мене з собою
На Вкраїну далеку.
(Чуб. V, 1, № 171).

Е) Мати виряджає сина козака до війська:
А я стану, повернуся,
Та й на тебе подивлюся,
Чи є козак на Вкраїні кращий?
(Чуб. V, 2, № 435).

Є) Козак повертається з України:
Іде козак з України, орла питає:
Чи був ти, орле, в моїй стороні,
А чи тужить моя мила тепер по мені?
(Чуб. V, 1, № 133).

Четверта група ліричних пісень, де назва Україна має ту нову прикмету, що це не далекий та чужий, а рідний край. Героєм цих пісень часто є козак, що дає підстави термін Україна вважати географічним — Україну козацьку.

А) Сирота жаліється, що він на чужині, біля нього нема родичів з України. Ці жалі часто пов'язані з образом чорного ворона:
Ні родини з України,
Ні чорної таворононьки,
Та вже ж мені надокучила
А чужая та сторононька.
(Чуб. V, 2, № 149, Д).
Ні родини з України,
Ні чорної воронoньки,
Ні до кого ласкавого
Прихилити головоньки.
(Чуб. V, 2, № 26, Б).
Перекажу я свому роду
Хоч чорненькою вороною:
Ой роде, роде мій милий,
Чи ждеш мене на Вкраїну.
(Чуб. V, 2, № 291).
В мене родоньку нема:
Ні роду, ні родини,
Ні матюнки з України.
(Чуб. V, 2, № 20).

Б) Козак згадує про батька, матір, милу, що зосталися на Вкраїні:
Ой є в мене на Вкраїні рідненсенька мати,
Вона ж мене пожалує, як свого дитяти;
Ой є в мене на Вкраїні рідненсенький батько,
То він мене пожалує, як своє дитятко.
(Чуб. V, 2, № 23).
Молод козак свого пана просить:
Пусти мене звідси додому на Вкраїну,
Пише довгі листи (жінка), що має дитину.
(Чуб. V, 1, № 670, Г).

У варіанті інша номенклатура:
Пусти ж мене, пане, з Польщі на Волиннє.
(№ 670, А).

В) Відїзд козака з України малюється як розлука з отчизною, родом, милою:
Ой гай, мати, ой гай, мати,
Ой гай зелененький,
Виїжджає з України
Козак молоденький.
(Чуб. V, 1, № 591, В; Голов. III, 316).
Козак
...поїхав в Московщину
Та там і загинув,
Свою рідну Україну
Навіки покинув.
(Чуб. V, 1, № 631).

П'ята група ліричних пісень відрізняється тим, що в них поруч з терміном Україна вживається інший, явно географічний термін. Це дає підставу вбачати й у першому також термін географічний. Як із цих термінів, так і з самого змісту пісень видно, що йдеться про Україну Наддніпрянську.

А) Україна відрізняється від Волині:
Єден милий на Волині, другий на Вкраїні,
Розірвали моє серце на дві половині.
(Чуб. V, 1, № 606; одна мила... Голов. III, 98; "у тім селі народився, тепер на Вкраїні; роздвоєне моє серце на дві половині", Голов. III, 99; часто зустрічається в піснях).

Б) Україна відрізняється від Полісся. Діти кажуть батькові або матері:
Як підростуть крильця, то розлетимось сами...

Єдне піде на Україну, друге на Полісся;
Уже ж ти нас, наша мати, і у гості не сподійся.
(Чуб. V, 2, № 417, А).
Розлетимось, розбіжимось, як кленове листя:
Котороє на Вкраїну, котре на Полісся;
Котороє на Вкраїну, тому добре буде;
Котороє на Полісся, тому горе буде:
А на тій же Україні жито та пшениця,
А на тому на Поліссі кукіль та метлиця.
(Чуб. V, 2, № 362. Цитовані пісні про дітей є варіанти тих, що в них доля дітей бути "по всіх українах").

В) Термін Україна згадується поруч з Польщею та Львовом:
Ой скрипочки із липочки, а кілочки з рути,
Як заграють а во Львові, на всю Польщу чути;
А скрипочки із липочки, а струни з барвінку,
Як заграють а во Львові, чути на Вкраїнку.
(Голов. III, 111).

Г) Так само Україну згадано поруч з Литвою і Волощиною: парубок просить коня бути йому щасливим у трьох дорогах:
Єдна дорога та у Литвоньку,
Друга дорога на Вкраїноньку,
Третя дорога в Волощиноньку.
З Литвиноньки іде — коники веде,
З Вкраїни іде — збройнку несе,
З Волощини іде — волики жене.
(Колядка. Голов. IV, 56).

Україна, як вояцький край, характеризується в цій пісні зброєю.

Ґ) Щоб заазначити велику територію, пісні ставлять поруч Польщу й Україну:
Ой виїздив Польщу і всю Україну,
Не бачив тополі, як на своїм полі.
(Чуб. V, 2, № 308).
З'їздив же я, моя мати, Польщу і Вкраїну,
Знайшов же я, моя мати, любую дівчину.
(Чуб. V, 2, № 430).

Д) На Україні тече Дніпро:
Було ж нас три брати,
Ох, та не всі вкупі:
Один в Самарі отаманом,
Другий в Петенбурсі есаулом,
А я молоденький на Вкраїні,
Напуваю коня із бистрого Дніпра.
(Чуб. V, 3, № 122).

В **історичних піснях** про старе козацтво термін Україна, натурально, зустрічається часто і має цілком певний характер: це чітко географічний термін, що визначає Наддніпрянську Україну. Хоч у думі про похід у Молдавію зустрічаємо слово Україна і в значенні — край. Польський король каже Молдавському господареві:
Коли ж ти хотів на своїй україні проживати,
Було б тобі Хмельницького у вічній часи не займати.
(Ант. і Драг. II, № 14, с. 101-102).

У цих же піснях бачимо спробу поширити цей термін не тільки на козацьку Україну, а й на весь край, заселений нашим людом.

А) Козацька Україна:
Ой три літа, три неділі
Минулося на Вкраїні,
Як козака турки вбили,
Під явором положили.
(Ант. і Драг. І, № 58, с. 270).

Б) В пісні про смерть Нечая товариші ховають його:
Та посадім (на могилі), милеє браття, червону калину,
Гей, щоб зайшла лицарська слава на всю Україну.
(А. і Д. II, №12, V, с. 81).

Цей образ перейшов і в чумацькі, й інші пісні. Чумак просить товаришів:
Посадіте в головах червону калину,
Ой щоб було видненько на всю Україну.
(Чуб. V, 3, № 172, Б).
Та посади, моя ненько, а червону калину,
Та й щоб видно чумаченька та й на всю Україну.
(Чуб. V, 3, № 153).

Чоловік заповідає жінці:
Нехай копа яму глибоку,
Та садовить калину червону,
Ой не так калину, як малину,
Ой щоб було видно на Вкраїну.
(Чуб. V, 2, № 373).

Висока могила й калина на ній — турбота про лицарську славу козацьку — цілком зрозумілі в козацьких піснях і не такі зрозумілі в інших, це дає підстави гадати, що цей образ, ставши мандрівним, був запозичений з козацьких, а не навпаки.

В) В пісні про Свирговського співається, що як його вбили, то:
Воронів ключа набігала,
По Україні тумани клала,
А Україна сумувала,
Свого гетьмана оплакала.
(А. і Д. І, № 41, Б. с. 161).

Як і попередній, цей образ зустрічається в чумацьких піснях. Сокіл питається орла:
Чи не був, орле, на Вкраїні,
Чи не бачив, орле, чумаченьків?

Орел відповідає:
Всіх чумаків орда зняла,
А которих старих — вирубала,
А молодих в полон взяла,
А маленьких витоптала.
А Вкраїна сумувала,
Своїх діток оплакала.
(Чуб. V, 3, № 180).

Г) В пісні про Морозенка співається:
За тобою, Морозенку,
Вся Вкраїна плаче.

І цей образ перейшов, як запозичений, в інші пісні. Розбійник каже жінці про загибель її рідних:
По братіку вся Вкраїна плаче.
(Чуб. V, 2, № 330, Б).

Ґ) В цілому ряді дум слово Україна вживається як назва Наддніпрянської України:
Зажурилась Україна, що нігде прожити:
Витоптала орда кіньми маленькії діти.
(А. і Д. I, № 73, с. 21).

Козаки посилають військо на допомогу волохам:
Трублять в труби, в сурми виграваають,
Оченьками козаченьків з України проводжають.
(А. і Д. I, № 41, В. с. 162).

Початок думи про Хмельницького та Барабаша:
Як із день-години
Счиналися великі війни на Україні.

Посланці Хмельницького кажуть жінці Барабаша:
Уже ж тепер твій гетьман молодий
На славній Україні з Хмельницьким великі бенкети вчиняють.

Жінка Барабаша пророчить чоловікові:
Нехай не зарікається Барабаш, гетьман молодий,
На славній Україні огнів та тернів ізгашати,
Тілом своїм панським комарів годувати.

Хмельницький виїздить з Чигирина з королівськими листами, з ним чотири полковники:
Оттоді то вони на славну Україну прибували,
Кролевські листи читали,
Козакам козацькі порядки давали.
(А. і Д. II, № 1, с. 3, 5, 6).

У думі про "жидів-рандарів" говориться, що вони:
На славній Україні всі козацькі торги заорандовали...
На славній Україні всі козацькі церкви заорандовали...
На славній Україні всі козацькі ріки заорандовали...

Хмельницький каже козакам:
На славну Україну прибувайте,
Жидів-рандарів у пень рубайте.

Як це було зроблено,
Тоді-то Хмельницький на славну Україну прибував.
Ні одного жида-рандаря не заставав.

Він бере місто Полонне, де поховалися вороги, і дістає здобич. Козаки
Обратно на славну Україну прибували,
Очеретом сидали.
І ділили здобич.
(А. і Д. II, № 3, с. 21, 23, 24).

Д) У піснях про перемогу козаків над ляхами і визволення нашого краю з польського панського ярма термін Україна обставляється такими географічними назвами, що надають йому широке значення не козацької України над Дніпром, а всієї території, визволеної козаками:
Та немає лучче, та немає краще,
Як у нас на Вкраїні:
Та немає ляха, та немає пана,
Не буде ізміни.
(А. і Д. II, № 9, с. 49).
Не дивуйтеся, добрі люде,
Що на Вкраїні повстало:
Ой за Дашевим, під Сорокою
Множество ляхів пропало...
Ой чи бач, ляше, що по Случ наше,
По Костяную могилу?
Як не схотіли, забунтували,
Та й утеряли Вкраїну.
(А. і Д. II, № 6, с. 39-40).

Дашів на Собі - притоці Буга, і Случ на Волині показують, що ця пісня перемоги Україною називає всю нашу землю, визволену Хмельницьким.

Як бачимо, термін Україна в народній свідомості, як вона0 виявилася в піснях, визначає перш за все край взагалі, у широкому розумінні цього слова. Разом з цим, згідно з старовинним значенням цього терміна, ним стали називати і землі над середнім Дніпром, куди йшов люд, шукаючи нового щастя, кращої долі. Для тих, хто залишався, ця Україна була невідомим краєм, і коли туди відходила рідна людина, про це співалося, як про горе. Проте степи заселялися дедалі більше, тут панував більш-менш вільний козацький лад, і термін Україна в народній свідомості став набувати усе більшої привабливості, як назва вільного краю, краю свободи. Козаць-

кі подвиги у боротьбі за незалежність надали Україні епітету "славної": "На славній Україні". Україна перестає бути чужою, вона стає рідним краєм, і розлука з нею, від'їзд козака з України малюється тепер таким же горем, як раніше від'їзд на Україну. Коли ж за гетьмана Богдана боротьба за визволення досягла найбільшого напруження, і нарешті хоч ненадовго закінчилася грандіозним успіхом, термін Україна вживається в найширшому значенні — назва всього нашого краю. Неважко уявити, як це могло статися. Коли серед люду, пригніченого ярмом магнатської Польщі, чулося ім'я України, в його уяві за законом контрасту поставав край, де панує воля й рівність, де нема ні хлопа, ні пана. Коли далі з цієї України прийшли козаки - оборонці народних прав і волі, і коли перед козацьким військом почали зникати польські магнати, здавалося людям, що сама Україна з усім її вільним козацьким ладом йде за козаками. І коли хоч на хвилину уся наша земля стала вільною, народна свідомість, а за нею й пісня, в той же час назвали цю вільну землю Україною.

Та недовго лунали на нашій землі пісні перемоги. Невдачі боротьби за визволення, поділ України між Москвою та Польщею, сумна та кривава епоха Руїни, нове кріпацтво, накладене не тільки ляхами, а й своєю старшиною, — і Україна перестала бути вільною землею, а разом з цим і сам термін втратив свою колишню привабливість.

Добре було нашим батькам на Україні жити,
А тепера достанеться панщину робити.

(Чуб. V, 3, № 192).

Це все й стало на перешкоді тому, щоб наші народні пісні остаточно закріпили за терміном Україна широке значення всієї нашої території.

м. Полтава, 1919 р.

МАЛОВІДОМА СТАТТЯ В.ЩЕПОТЬЄВА ТА ЙОГО ФОЛЬКЛОРНІ ЗАПИСИ

Тетяна ШЕВЧУК

Пусти мене, мамо, у ліс погуляти.
Буду гілля розгортати, доленьки шукати.

— Ой не пущу, доню, щоб не заблудилась,
Бо вже твоя, доню, доля давно загубилась...

— Пусти ж мене, мамо, в степ пшениці жати.
Буду жати і в'язати, долю проклинати.

Цю пісню записав Микола Володимирович Щепотьєв 1930 року. Під її текстом — каліграфічний напис: "Від моєї матері Уляни Щепотьєвої. Полтава". В цей час його батько, Володимир Олександрович Щепотьєв, відбував заслання у Сибіру (м. Славгород Алтайського краю), куди потрапив після арешту в 1928 році і суду в зв'язку із сфабрикованою справою "Спілки визволення України". Запис я виявила у Рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського[1]. Тут зберігається кілька рукописних збірників українського фольклору у записах В. О. Щепотьєва (з 1923 року В. Щепотьєв був членом Етнографічної Комісії ВУАН, записав 92 пісні від матері й тітки, 1926 року надіслав їх до Всеукраїнської Академії Наук). Дещо з записів використав Дмитро Ревуцький у збірниках пісень "Золоті ключі". З листів сина В. Щепотьєва Миколи Володимировича (1910 р. н. , ще в 1995 році проживав у Ташкенті) дізнаємося, що В. Щепотьєв зберігав перше видання "Золотих ключів" з дарчим написом: "Любому побратимові Володимирові Щепотьєву на знак щирої пошани й приязні"[2].

Навіть перебуваючи в Сибіру, В. Щепотьєв не полишає роботи над своїми фольклорними записами і протягом 1930—1931 рр. надсилає до Етнографічної Комісії ВУАН декілька впорядкованих збір-

ників народних пісень. У восьмому фонді РФ ІМФЕ зберігається рукописний збірник В. Щепотьєва із записами 1908—1922 рр.: це казки, анекдоти, замовляння, зафіксовані в Полтаві і в с. Великі Будища, а також в с. Кибинці Миргородського повіту (42 арк., од. зб. 652).

У шостому фонді (Кабінет Музичної етнографії при ВУАН) збережено його рукописний збірник "Етнографічні матеріали з Полтавщини" (57 арк., 1901—1935 рр., 115 од. зб.), а також лист, написаний Володимиром Щепотьєвим 10 грудня 1934 року в містечку Веприк Гадяцького повіту, де вчений проживав з родиною після повернення з Сибіру. "Щодо відомостей про себе, — зазначає В. Щепотьєв, — то я — старий вчитель-пенсіонер, колишній професор Полтавського ІНО"[3]. Вчений далі розповідає про свій арешт, про життя в Сибіру і про велике бажання бути корисним у справі збирання зразків українського фольклору. У збірничку подано пісні, записані в Полтаві, на Лубенщині та Хорольщині з вказівкою на їхні варіанти у збірниках Б. Грінченка та П. Гнєдича.


Володимир Щепотьєв

Найбільший рукописний збірник пісень Володимира Щепотьєва нараховує 46 арк. (92 пісні з мелодіями), датований 1924 роком. Частина з них увійшла до збірки, виданої в Полтаві 1915 року: "Народные песни, записанные в Полтавской Губернии". Пісні ці В. Щепотьєв записав з уст матері Марії Григорівни Щепотьєвої (1858—1923) і тітки Тетяни Григорівни Гармашихи (1843—1917). У передмові В. Щепотьєв детально розповідає про життя обох сестер, дитинство яких минуло в Лохвиці. До Полтави перебралися 1877 р., там і навчилися пісень. Багато перейняли від своєї матері, бабусі В. Щепотьєва, Уляни Іванівни Миць (1816—1891), що походила "з козачої фамилії Лучок")[4]. До речі, бабуся у своїх розповідях згадувала Івана Котляревського, який в часи її юності був популярною людиною у Полтаві (про це пише В. Щепотьєв у своїх спогадах "З минулого", зшиток перший, 1930—1931)[5].

Читачам "Народної творчості та етнографії" біографія Володимира Олександровича Щепотьєва добре відома завдяки публікації Людмили Бабенко "Блискучий талант професора Володимира Щепотьєва" (1996 р., № 4), якій належить і біографічний нарис про В. Щепотьєва "Велетень літературного краєзнавства" (зб. "Репресоване краєзнавство", 1991 р.). Ґрунтовну розвідку "Володимир Щепотьєв" опублікувала музикознавець Лідія Івахненко (11 число "Родоводу" за 1995 рік). Вона ж видрукувала уривки зі спогадів В. Щепотьєва й уривки з листів його сина Миколи, що їй і були адресовані (написані в листопаді-грудні 1990 року). Нещодавно з'явилася й книжечка Валентини Борисенко "Нариси з історії української етнології 1920—1930 рр." (К., 2002), де про Щепотьєва є окрема сторінка. Одна із вулиць нового мікрорайону м. Полтави названа нині його ім'ям.

"Я народився 25 жовтня ст. стилю 1880 року в Полтаві. Власне не в самій Полтаві, а в передмісті — на Павленках, на тій частині їх, що зветься Бабичівкою, в убогій маленькій хатці"[6], — писав він у своїх спогадах. І освіту здобув у Полтаві (в бурсі й семінарії). У Полтаву ж повернувся після закінчення петербурзької духовної академії. Працював викладачем російської мови й літератури Єпархіального жіночого училища. Ці ж предмети викладав і на засланні в Західному Сибіру, де працював у сільгосптехнікумі (м. Славгород, 1929—1934 рр.).

Володимир Щепотьєв писав вірші, мелодії романсів. Йому належить близько ста публікацій. Найулюбленішою справою його життя була популяризація української народної пісні (виступав з доповідями перед концертами, які влаштовувало Полтавське това-

риство "Боян"). Добре знав французьку, німецьку, польську мови (французькою зроблено реферативний виклад статті Володимира Щепотьєва "Географічний термін "Україна" в народних піснях").

Життя В. О. Щепотьєва обірвалося трагічно: 1937 року він був заарештований і в листопаді розстріляний. Реабілітований посмертно 1958 року.

Пропонована увазі читачів стаття Володимира Щепотьєва — одна з ґрунтовних і оригінальних праць про українську народну поезію, адже переконливо показує еволюцію терміну "Україна" в народній свідомості.

У маловідомому народознавчому збірнику, виданому у Полтаві 1919 року, нам вдалося розшукати дуже цікаву, змістовну, написану, очевидно, в роки проголошення незалежності Української Народної Республіки статтю В. Щепотьєва про назву України в народних піснях. Автор говорить про Україну, як про "край свободи", "вільну землю" і про причини її тяжкої долі.

Символічно, що Володимир Щепотьєв розділив з Україною її трагічну "загублену" долю.

м. Київ

1 Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі — РФ ІМФЕ). — Фонд 6—4, од. зб. 117. — Арк. 7 (зв.). Пісня № 8.

2 *Лідія Івахненко.* Володимир Щепотьєв. — Родовід. — Число 11. — 1995. — С. 124.

3 РФ ІМФЕ. — Фонд 6—4, од. зб. 115а. — Арк. 1—2 (зв.).

4 *Там само.* — Од. зб. 116. — Арк. 2—2 (зв.).

5 *Лідія Івахненко.* Володимир Щепотьєв. — С. 117.

6 *Там само.* — С. 116.

ОЛЕКСАНДР КОТЛЯРЕВСЬКИЙ — ДОСЛІДНИК МІФУ І ФОЛЬКЛОРУ

Микола ДМИТРЕНКО

Своєрідні погляди на міф в українській науковій традиції другої половини XIX ст. висловив видатний вчений-славіст, представник історичного методу пізнання явищ народного життя — мови, усної творчості, загалом побуту і, зокрема, обрядовості Олександр Олександрович Котляревський (1837—1881). А. Баландін у монографії "Міфологічна школа в російській фольклористиці" відзначав, що при оцінці міфологічних побудов Котляревського слід враховувати загальний характер його наукової діяльності.[1]

Як не прикро констатувати, але наукові праці О. Котляревського в українській історіографії майже не фігурують. Ще 1910 року старий досвідчений академік І. В. Ягич, який особисто знав О. Котляревського (познайомились у Празі влітку 1873 року), у знаменитій "Історії слов'янської філології" висловив досить стриману, а почасти й несправедливу оцінку: "Я вважаю, що значення О. О. Котляревського в галузі слов'янської філології трохи перебільшується: він відзначався ретельною розробкою, але не входив дуже глибоко в суть досліджуваних предметів".[2]

Зміст і значення праць О. Котляревського більш-менш повно розкрили М. Дашкевич,[3] О. Пипін,[4] Л. Білецький,[5] Б. Кирдан,[6] Л. Топорков.[7] Щоправда, історики фольклористики висвітлили не всі аспекти досліджень О. Котляревського; ця оригінальна постать потребує монографічного опрацювання.

О. Котляревський народився в Крюкові, передмісті Кременчука Полтавської губернії і, як згадував О. Веселовський, "... за типом і вимовою це був чистокровний українець". Закінчив Полтавську гімназію, Московський університет. Учителями його були авторитетні професори Йосип Бодянський та Федір Буслаєв. Дружні стосунки підтримував зі своїми старшими колегами — М. Максимовичем, М. Костомаровим, О. Потебнею

та ін. Зокрема, листування О. Потебні та О. Котляревського висвітлює чимало сторінок спільної заочної праці в Московському Археологічному Товаристві. О. Котляревський готував до друку у виданні Товариства "Старожитності" декілька наукових праць О. Потебні, що стосувалися міфології. Наскільки довірливими та в доброму розумінні прагматичними були наукові контакти ще молодих тоді вчених засвідчує лист О. Потебні з Харкова до О. Котляревського в Москву від 3 січня 1866 року:

"Милостивый Государь, Александр Александрович!

Посылаю в Общество еще две статейки: О переправе через воду как представлении брака и о Купальских огнях и сродных с ними представлениях. Судя по Вашему письму от 17 Ноября 1865 г., надеюсь, что эти статьи найдут место во 2 т. Древностей. Примите на себя труд пополнить некоторые ссылки на Русск. Бес., которой у меня не случилось под рукою, и отнести примечания и дополнения, помещенные в конце сей статьи, куда следует.

Совершенно полагаюсь на Вашу точность в чтении корректурных листов. Забота моя об этом объясняется тем, что статьи мои по мифологии, помещенные в Чт. Об. И. и Др., и по Грамматике (в Фил. Зап.) напечатаны с грубыми ошибками, за которые мне, м. б., придется краснеть, если я еще сохранил эту драгоценную способность.

В 3-ей статье в Чт. О. И. и Др. есть места, сходные по содержанию с некоторыми примечаниями в VIII вып. сказок Афанасьева. При случае, если зайдет об этом речь, сообщите, кому следует, что статья эта отправлена к О. М. Бодянскому в самом начале 1863 г., когда я еще не читал VIII в. Ск. Аф. Иначе делал бы ссылки на этот выпуск. Ссылки на Oricut 1865 г. в упомянутой статье — опечатка, вм. 1863 г. Если не получите от издателей отдельных оттисков моих статей "О миф. знач. некоторых обр. " и "О полногласии и звуковых особенностях Русс. наречий", то потрудитесь известить. Я вышлю, как только сам получу.

Остаюсь с истинным уважением А. Потебня".[8]

Із науковими публікаціями О. Котляревський виступив досить рано, двадцятирічним. Вже в другій половині 1850-х років у періодиці (журналах "Русский вестник", "Отечественные записки", "Московское обозрение", а також у "Московских ведомостях", "Санкт-Петербургжских ведомостях") почали з'являтися спочатку рецензії на дослідження з проблем історії словесності, а згодом О. Котляревський голосно заявив про себе в українському журналі "Основа", опублікувавши у десятому числі за 1862 рік полемічну статтю "Чи були українці одвічними жителями Полянської землі, чи прийшли з-за Карпат у XIV столітті?"

Як відомо, в ті часи точилася запекла боротьба за українське слово, за самобутність українського народу, його автохтонність на заселених землях. Представник великодержавної шовіністичної концепції етногенезу М. Погодін вважав, що не українці, а росіяни проживали на території Київської Русі, а українці з'явилися на Наддніпрянщині лише з XIV століття. На основі багатьох даних фольклору і давньої літератури (зокрема й "Слова про Ігорів похід") М. Максимович спростовував цей антиукраїнський погляд. До полеміки долучилися й М. Костомаров, П. Куліш, а згодом — у 1870—80-і роки — і М. Драгоманов. О. Котляревський солідаризувався з позицією українських учених-патріотів, добре пам'ятаючи запальні думки свого викладача Й. Бодянського, висловлені ним ще в монографії "Про народну поезію слов'янських племен". Так, Й. Бодянський заявляв: "Уже минув час спокусливих ідей космополітизму"; "... любов до свого, рідного — справжній ключ до істинного просвітництва, правдивого самовдосконалення, джерело життя живого, плідного, самостійного, своєрідного, своєчасного, своєстихійного, всебічного, повного, вічноюного. Ось у чому полягає тривка самобутність народів!"[9]

У суперечках між представниками "офіційної народності" (на чолі з лідером М. Погодіним), слов'янофілами (яскраві представники брати Іван і Петро Киреєвські, Олексій Хом'яков, брати Костянтин та Іван Аксакови, Степан Шевирьов, Іван Бєляєв) та "західниками" (В. Белінський, О. Герцен та ін.) О. Котляревський відстоював власну пози-

цію: критикував і тих, і інших. "Офіційники" крізь ідею народності намагалися "протягти" консервативні ідеали віри в царя-монарха, Вітчизну і православ'я. Слов'янофіли сповідували прогресивні ідеї народництва і демократизму з ухилом до панславізму (специфікою такого панславізму мало бути об'єднання всіх слов'ян під кермом Московщини: Москва — своєрідний "третій Рим"), ідейну платформу слов'янофілів можна висловити гаслом-тезою: самодержавство, православ'я, народність. "Західники" ставили за мету перевиховання народу на основі загальнолюдського поступу і розвитку західної цивілізації як щодо культури, так і щодо управління, владної структури на засадах державного лібералізму (конституційно-республіканський державний лад). Так, у листі, датованому 1866 роком, до О. Ф. Міллера О. Котляревський (мабуть, ознайомившись із роботою Ореста Федоровича "Слов'янське питання в науці і житті". — СПб., 1865) чітко висловив диференційовану оцінку слов'янофілів. Загалом погоджуючись із думкою О. Міллера про заслуги слов'янофілів, український вчений писав: так, "... вони були чесними діячами літератури, вони не змішували літератури з прагненнями жандармської нишпорки; але навіщо виставляєте ви їх за людей науки, навіщо говорите про їхні заслуги щодо науки; адже це суперечить правді та істині, оскільки їхні вчені вправи — це маячня, благородна, поважна, але все-таки невігласька. Відніміть у покійного К. Аксакова його природню громадянську чесність, від'єднайте громадянина-письменника від ученого — і останній виявиться лише наївним дитям, якому невідомі навіть елементарні прийоми наукової праці; а Безсонов — невже оцю доктрину, що дійшла до Геркулесових Стовпів нестями (безумства) Ви назвете заслугою в науці? Ні, таких людей не можна називати діячами науки! ...Яким недоладним іноді буває Буслаєв, але в науці за ним залишиться і м ' я, справжнє д і л о, а за слов'янофілами — нічого, крім слави, що загинула з шумом; інша справа — царина літератури..."[10]



Олександр Котляревський

О. Котляревський вважав, що "слов'янофіли" — ідеалісти, схоластики; "західники" ігнорують побут і життя народу, бачать не народ, а державу (згадаймо тут співзвуччя з ідеями М. Костомарова); "офіційники" — неправдиві патріоти, бо також створюють хибні історії — не історії народу, літератури, мистецтва, а історії держави, церкви тощо. Справжня "висока мета" історичної науки, на думку О. Котляревського, — полегшення тяжких життєвих обставин, лише правда, що випливає із розуміння життя й народності та із добросовісного виступіювання фактів, адже чим менше історичного матеріалу, тим більше свободи уяві й фантазії, але будинок не будується без матеріалу, історія не твориться з голови...

Ще в статті "Старовина і народність за 1861 рік" О. Котляревський писав про потребу впровадження в наукових студіях порівняльно-історичного методу — "...чи не найзначнішого набутку науки, завдяки якому історико-філологічні дослідження здобули твердий, реальний ґрунт та із вихолощеного, випадкового знання стали на ступінь позитивної науки".[11]

До такого переконання, поглибленого згодом в оглядах, рецензіях, статтях, О. Котляревський прийшов на основі осмислення праць братів Грімм, Ф. Боппа, В. Гумбольдта, Ф. Буслаєва, М. Мюллера, В. Мангардта, І. Срезневського, Й. Бодянського та ін.

Перу О. Котляревського належить чимало праць з питань міфології. Найперше це розлогі рецензії на праці Ф. Буслаєва, О. Афанасьєва, О. Міллера, Л. Майкова, О. Мілюкова, В. Даля, М. Тихонравова, О. Веселовського, В. Антоновича і М. Драгоманова та ін., статті, а також монографії "Про поховальні звичаї слов'ян-язичників"

(1868), "Старожитності права балтійських слов'ян" (1874), "Книга про старожитності та історію Поморських слов'ян в XII ст." (1874).

В оглядовій статті "Старовина і народність за 1861 рік" О. Котляревський відзначав, що на Заході міфологія як наука мала декілька напрямів: психологічний, лінгвістичний, історичний. Представники першого напряму походження міфічного уявлення пояснювали народною психологією, що формувалася під впливом природних чинників. Але це могло бути лише початковим етапом, бо слід не тільки простежити шлях міфу від нинішнього стану до його народження, але й враховувати поступові історичні зміни вірувань відповідно до змін народного побуту й умов життя. А тому побутовий чи історичний бік народної міфології є остаточною метою історичного дослідження.

Перед дослідниками міфології, вважав О. Котляревський, стоять три завдання: а) визначити походження і первісне значення міфів; б) розкрити їхнє історичне життя; в) з'ясувати походження і значення міфів вторинного плану, найновіших.

Походження первісних міфів О. Котляревський пояснював таким чином. Природне прагнення людини пізнати світ, явища земні і небесні викликало різноманітні міфічні уявлення. Ці уявлення "... були першими формами думки дитинного народу, першою його спробою з'ясувати собі загадку природи, і тому кожне міфічне уявлення творилося взаємодією двох начал: зовнішнього, що ним були незрозумілі людині явища фізичної природи, і внутрішнього, або початку думки і чуття людини".[12]

У монографії "Про поховальні обряди слов'ян-язичників", яку Ф. Колесса вважав "фундаментальною працею в дослідах над старослов'янськими похоронними обрядами", "знаменитою і досі нічим не заступленою студією",[13] О. Котляревський відзначав, що могутні явища природи, світ небесних чудес уявлявся людині в образах дій та стосунків живих, сильніших від неї істот; людина частково наслідувала те, що творилося на небі: бажаючи, наприклад, викликати дощ на свої поля, людина зчиняла гуркіт ("грім") знаряддями праці, оскільки спостерегла, що, як правило, після небесного грому йде дощ. "Як міфи були довільним висловом поетичних поглядів народу на світ, довільними формами його думки, що прагнула збагнути і пояснити явища природи, так і багато обрядів було таким самим довільним житейським втіленням цих поглядів і думок..."[14]

Але міфи творилися і з допомогою мови. Адже різноманітні уявлення поєднувались, виникав власне міф, чи міфічна оповідь. Далі відбувалося входження "міфу у сферу релігії, де він визначає предмети й порядки культу, і в сфери практичного життя, де він породжує численні звичаї та обряди".[15] Проте, як наголошує вчений, міф — лише одне із джерел формування звичаєво-обрядової сфери. "Причина виникнення звичаїв одна — життєва: прагнучи надати своїм думкам реального наповнення, задовольнити матеріальні і моральні потреби своєї сутності і буття, народ поводиться і діє певним чином, і це все закріплюється звичаєм."[16] Проте "... двома джерелами — міфічним і побутовим — ще не пояснити походження всіх звичаїв: є серед них створені винятково с и л о ю м о в и внаслідок забуття первісного значення слів і тотожності імен при позначенні різних предметів: називаючи, наприклад, хмару і корову тим самим іменем go (за спорідненням зовнішнього враження предметів), індус епохи Вед у поховальному гімні посилав побажання, щоб душа покійного була перенесена хмарою до храму блаженних предків; але коли пізніше затьмарилося значення терміна, тоді виник дивний звичай приводити до вмираючого корову, тримаючись за яку, він думав полегшити душі перехід до вічного житла."[17]

Із розвитком життя, мови, релігії, обрядів, звичаїв змінюється, "олюднюється" й міф. Небесні боги, істоти сходять на землю, антропоморфізуються, відбувається локалізація міфів. Міф, таким чином, набуває історичного забарвлення, жваво реагує на всі зміни в побуті й відбиває ознаки та порухи морального і естетичного характеру. Міфічна фантазія виходить за межі колективних уявлень, починає формувати індивідуальності. З'являються жерці і поети, відтак постає так звана вища міфологія, створена вже не за первісними, наївно-стихійними, неусвідомленими, а дещо іншими законами повнішого (напівсвідомого і осмисленого) синкретизму.

Розрізнені елементи міфу і релігійних уявлень оформляються в єдине ціле, що знаходить відображення в епосі або поетично-релігійній пісні. З розвитком цивілізації міфи зазнають змін, давніші боги трансформуються в нових; міф одягається в нове релігійно-моральне вбрання і визначає новий напрям; старі міфи віджинають, бліднуть. Власне міфологія закінчується, натомість приходить демонологія, творяться нові міфи: чи історична подія, чи — найчастіше — побутова подробиця набирають міфічних форм. А з появою писемності прискорюється міжнародний обмін міфотворчістю. Істотна різниця між первісними міфами й легендарними з книжок полягає в тому, що ці останні цілковито чужі тій природній основі, на якій виросли первісні міфи. І навіть якщо в них і багато старих елементів дивовижного, то це через те, що народна фантазія звикла до цих поетичних форм, але користується ними лише як поезією (художньою творчістю).

О. Котляревський висловлював сміливі, як на свій час, міркування про еволюцію міфу, звичаю, говорив про догматично-ідеологічну зашореність, регламентованість багатьох звичаїв у суспільстві, культивуванні тиску владно-державної машини на народ, штучному ґвалтуванні його одвічних традиційних уявлень, заглиблених у душу й серце. Так, у монографії "Про поховальні звичаї слов'ян-язичників" він писав про те, що колись відповідно до різних поглядів та уявлень, життєвих обставин виникали й різні звичаї; хоч були вони іноді й суперечливими, проте мирно вживалися між собою; "... прагнення регулювати звичаї за однією міркою і похідні від цього винятковість чи нетерпимість — це плід подальшого життя, коли впроваджується догматична система і розмаїття життя втискується зовнішньою ознакою. В житті арійського плем'я ми не можемо уявити існування такої системи, та й потім вона стоїть якось осторонь народного побуту, керує, чим трапиться, пильнує більше за зовнішнім (формальним) порядком, тому що не має сили оволодіти внутрішнім."[18] Бачимо в цих гірких словах на адресу імперії не тільки вболівання за народ, його злиденне життя, але й спосіб своєрідної самопсихокомпенсації, адже, як відомо, за зв'язок із О. Герценим О. Котляревського (на той час він уже закінчив Московський університет) півроку утримували в Петропавлівській фортеці, підірвали здоров'я. Помер він на 44-му році життя.

У рецензії на восьмитомне зібрання російських народних казок О. Афанасьєва (1864), О. Котляревський висловив цінні погляди щодо метаморфози міфу.[19] Трансформація міфу в казку творить форму загальнолюдську, фантастичну, не "прив'язану" до певного (конкретного) народу. Інша справа з трансформованими з міфу переказами чи піснями (з елементами фантастики): вони все ж таки тримаються історичного та побутового ґрунту, історичної та життєвої правди. В казці правда внутрішня, ідеальна — як відблиск релігійної ідеї, що перейшла від первісного міфу. Отже, казка не є первісною формою народної поезії. Саме тому помилково шукати первісних природніх значень у нових міфах, або з допомогою цих нових міфів пояснювати причини походження первісних.

Цікаві міркування О. Котляревського щодо взаємин міфу і билини. У рецензії "Основний елемент руської богатирської билини" на монографію Л. М. Майкова "Про билини Володимирового циклу" О. Котляревський відзначав, що порівняльне студіювання міфології — ахіллесова п'ята наших дослідників: з одного боку, найдикіша сваволя й політ розгнузданої фантазії, а з іншого — надмірна скромність, несміливість... Дослідники ще мало цінують порівняльне студіювання міфологічного елементу наших богатирських билин, для них це річ другорядна: гадаючи, що билини постали в історичну епоху, вони на перший план ставлять їхній історичний компонент, а на міфологію дивляться як на випадковий елемент, тоді як він має першорядне, основне значення в билині.

Відчуття залежності від божества — перша причина язичницької релігії. Від такої залежності народився міф про богів як перша поетична форма народного світогляду. Проте поетична істота божества антропоморфізується, небесні боги стають земними героями. Постає народний переказ (билина) — напівміфічні, напівісторичні спогади народу. Саме тому кожна історія народу починається переказом і має суто народний характер: первісні перекази скрізь виявляють певні релігійно-міфологічні ідеї, втілені в історію. Таким чином

стає зрозумілим зв'язок і взаємини міфу й переказу, билини. У міфі народ виходить за межі дійсності; у переказі розкриває участь божеств у своїй історії, в побуті, що його оточує, переносить небожителів на землю, змушуючи їх розпоряджатися людськими долями. Характерно, що майже через сто років схожі міркування висловлював Мірча Еліаде у своїх численних студіях: "Космос та історія", "Сакральне і профанне", "Аспекти міфу" та ін.

Чимало сучасних дослідників екстраполюють власне світобачення, раціоналістські підходи з принципово іншою науковою картиною світу до аналізу архаїчної (доісторичної) міфосвідомості та міфотворчості. Слід би прислухатися до міркувань О. Котляревського: "Доба міфічна є світанком історії народу, але ще не історією, в ній немає подій, немає певного часу і простору для них, тут ми знаходимо образи, що склалися невідомо коли і як. Дивитися на цей час треба іншими очима, міряти іншою міркою, відмінною від звичайно вживаної в історичній критиці. Історичний аналіз може відділити пізніші паростки, але мало допоможе в прагненні збагнути дух старовини і проникнути в її заховані таємниці: вони залишаться незрозумілими доти, поки не підійдемо до *найсвіжішого джерела, скарбниці старовинних вірувань і одкровень — рідної мови*, поки через наближення до спільної доісторичної старовини інших індоєвропейських народів не навчимося розуміти й цінувати відповідно свої власні цінності."[20] (Курсив мій. — *М. Д.*).

А. Баландін писав, що О. Котляревський в основному розвивав ідеї молодших міфологів, однак у його концепції наявні елементи, яких у попередніх вченнях не було. Мова йде насамперед про пізнавальну роль міфології, її творчий розвиток. Давні міфи містили в собі не тільки вірування, але й елементи знань людини про довкілля. "В теорії О. Котляревського варто відзначити ще один момент, що відрізняв її від попередніх фольклористичних вивчень. Це ідея творчого розвитку міфу. Для О. М. Афанасьєва, О. Ф. Міллера та інших учених найбільш важливим було виявлення первісної сутності давнього міфічного уявлення. Подальша творча доля міфу їх просто не цікавила. А Котляревський на цьому зосереджує основну увагу. Аналіз давніх міфів він поєднує з аналізом тих історико-етнографічних форм побуту, в яких ці міфи отримали свій подальший розвиток."[21]

Здобутки О. Котляревського-міфолога, "єдиного в українській науці представника порівняльно-міфологічної теорії" частково узагальнив Л. Білецький. Стрижневою категорією для О. Котляревського була категорія народності. Під народністю вчений розумів вроджену властивість народу і результат його історії, підсумок усього пережитого. Елементами вродженої властивості за часів доісторичної єдності є мова, релігія, поезія, вдача й звичаї. Дослідження мови кладе початок вивченню всього духовного скарбу народу. Слово — ембріон поетичних уявлень народу. Порівняльно-історичний метод: прийом історичний веде до останньої межі, до найдавнішого елементу, далі якого вже немає куди йти; після цього застосовується прийом порівняльний, що через порівняння з мовами інших народів веде до зрозуміння первісного значення слова.

Крім мови, основи народності з'ясовує народна поезія, яка вводить вченого в сферу пізнання народної доісторичної релігії, тобто міфології. Таке пізнання міфології відбувається шляхом порівняння 1) міфічних назв і термінів; 2) міфічних образів і уявлень у різних народних переказах, і це веде до реставрації міфів. Опанувавши значення і форму первісних міфічних уявлень і вірувань, вчений вже через історію простежує історичні та етнологічні зміни цих простіших елементів відповідно до змін побуту, історичної і природної долі різних народностей. Отже, порівняльно-історичне дослідження міфів веде до з'ясування: а) походження первісного сенсу міфічних уявлень та їх історичного життя і б) значення їх в умовах окремих народностей.

Міфи, за О. Котляревським, є первісні, витворені в доісторичні часи — як основні вірування, і міфи повторні (вторинні), що витворились внаслідок забуття первісного значення слова і є пізнішим його тлумаченням.

Походження та розвиток міфу відбувається завдяки певному тлумаченню явищ

природи і тоді: а) витворюються розрізнені (окремі) міфічні уявлення; б) на вищому ступені морального розвитку первісний природний сенс цих уявлень забувається, уява об'єднує окремі риси в єдиний масив, заповнює пропуски, тоді в) постає міф у власному розумінні або міфічний переказ; г) далі старі міфи докорінно перетворюються: давні боги замінюються новими, перевдягаються "в нову релігійно-моральну одежу" і набувають нових якостей; вони не щезають, але блiднуть у своїх індивідуальних образах і відзначаються байдужими рисами зла й ворожості до людини; міфологія в стислому розумінні закінчується, місце її заступає демонологія; г) після цього творяться нові міфи вже на тлі історичному: події та особи історичного часу під впливом чужої легендарної літератури набирають міфічних форм — постають вторинні міфи, чужі тій природній основі, на якій виросли міфи первісні.

Від міфу до поезії пролягає шлях через епічний переказ. Казки — ніщо інше, як старовинні міфи, загальнолюдські форми уявлення, що збереглися з часів індоєвропейських; критерій дослідження їх такий самий, як і міфології: порівняльно-історичний. На релігійній основі міфу постає народний переказ...[22]

Як бачимо, призабута постать О. О. Котляревського — видатного фольклориста-міфолога, етнолога-обрядознавця, який запропонував цілісну концепцію походження та розвитку міфу в контексті реалій народного побуту, потребує пильної уваги сучасних дослідників, адже, можливо, ніколи раніше так не були актуальними класичні праці минулого, як нині. Та ще й за умов, коли, як констатував В. Шаян, "... учені Заходу з легкої і часто малописьменної руки забирають голос у питаннях слов'янської мітології".[23]

м. Київ

1 *Баландин А. И.* Мифологическая школа в русской фольклористике. — М.: Наука, 1988. — С. 173.

2 *Ягич И. В.* История славянской филологии. — СПб., 1910. — С. 558.

3 *Дашкевич М. П.* Промова в Товаристві Нестора-Літописця // Поминка по Александре Александровиче Котляревском. — К.: В университетской типографии, 1881. — С. 52—86.

4 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — СПб., 1891. — Т. 2. — С. 143—146; Пыпин А. Н. Материалы для биографии А. А. Котляревского. — СПб., 1894. М. С. Грушевський писав, що "... На жаль, в книжці О. Пипіна ми не знаходимо характеристики найбільш цікавої нам сторони — Котляревського як українця" (ЗНТШ, 1896. — Вип. 1. — С. 38 — Бібліографія).

5 *Білецький Леонід.* Основи української літературно-наукової критики. — К.: Либідь, 1998. — С. 221—274.

6 *Кирдан Б. П.* Собиратели народной поэзии. — М.: Наука, 1974. — С. 9—13; 19—21; 25—27 та ін.

7 *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Индрик, 1997 (див. іменний покажчик).

8 Див.: З листування *О. О. Потебні* /Подав *І. Айзеншток* // Україна. Науковий двохмісячник українознавства. — Кн. 1—2. — К.: Держвидав України, 1927. — С. 165.

9 *Бодянский О.* О народной поэзии славянских племен. — М., 1837. — С. 7.

10 Письма А. А. Котляревского к О. Ф. Миллеру /Публикация *З. И. Власовой* // Из истории русской фольклористики. — Вып. 3. — Л.: Наука, 1990. — С. 89.

11 *Котляревский А. А.* Старина и народность за 1861 год. — М.,1862. — С. 2.

12 *Котляревский А. А.* Сочинения. — Т. 2. — СПб., 1890. — С. 284.

13 *Колесса Філарет.* Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // Записки наукового товариства імені Шевченка. — Т. CCXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. — Львів, 2001. — С. 7.

14 *Котляревский А. А.* Сочинения. — Т. 3. — СПб., 1891. — С. 27.

15 *Там само.* — Т. 2. — С. 314.

16 *Там само.* — Т. 3. — С. 26—27.

17 *Там само.* — С. 28.

18 *Там само.* — С. 173.

19 *Там само.* — С. 27—60.

20 *Там само.* — Т. 2. — С. 253.

21 *Баландин А. И.* Мифологическая школа в русской фольклористике. — С. 177.

22 Див.: *Білецький Леонід.* Основи української літературно-наукової критики. — С. 272—273.

23 *Шаян Володимир.* Віра предків наших. — Т.1. — Гамільтон, Канада, 1987. — С. 181.





НОВІ ЗАПИСИ ЛЕГЕНД ПРО БЕРЕСТЕЦЬКУ БИТВУ

Олекса ОШУРКЕВИЧ

В історичній науці Берестецька битва (28 червня – 10 липня 1651 року), як одна з найбільших військових операцій періоду Визвольної боротьби українського народу XVII ст., і досі належно не оцінена. Як відомо, попри нечуваний героїзм і відвагу козацько-селянських загонів, битва завершилася невдачею, хоча більшість козацьких полків спромоглися вийти з оточення, і через два місяці (уже під Білою Церквою) армія Богдана Хмельницького знову становила грізну силу для шляхти. Автор військово-історичної студії про українське військо Б. Хмельницького Юрій Тис-Крохмалюк небезпідставно зазначає, що "... ні Хмельницький, ні старшина, ні те ж козацтво не почувалися переможеними після Берестечка", і далі додає, що саме з Берестецької битви "... майбутні покоління довшими віками могтимуть черпати для себе цінний досвід і науку"[1].

Тож у загальній концепції народознавства цікавою і корисною є фольклорна інтерпретація героїчних подвигів українських козаків у Берестецькій битві, хоча у цьому плані маємо не вельми багатий запас джерельних матеріалів.

На засіяне козацькими кістками поле Берестецької битви та на легендарні оповіді про цю битву чи не вперше звернув пильну увагу історик і фольклорист Микола Костомаров, який навесні 1845 року відвідав старовинне Берестечко, його околиці. В одному із своїх листів до знайомих він принагідно фіксує народні перекази – про місце героїчної оборони 300 козаків, про два таємничі ставки Великий козак і Малий козак, про закопані козацькі скарби...[2]. Згодом окремі мотиви переказів, пісенно-епічних творів дослідник використає у фольклористичних дослідженнях, зокрема у праці "Історія козацтва у пам'ятках південноруської народної пісенної творчості" (1880).

Урочистості, пов'язані з фактом спорудження у 1910–1914 роках меморіального комплексу "Козацькі могили", спричинилися до пожвавлення епічної традиції, до виникнення і поширення новотворів. Коли у 1911 році до пам'ятних місць Берестечка навідався молодий письменник і журналіст Клим Поліщук, його вразили героїко-трагічні перекази козацьких нащадків. "Отак, коли вийдеш у поле орати, заставиш плуга, то він аж гарчить по кістках, неначе по якому корінню. Не раз аж леміш пощербиться, – оповідали берестецькі селяни. – Трудно орати було"[3]. Та ставало водночас і відрадно, що нарешті "... козацькі внуки таки схаменулися і йдуть до тієї козацької Голгофи, навіть здалека, віддати своїм рідним мученикам належну пошану"[4]. У публікації "Там, де козаки сплять" авторські дорожні нотатки органічно переплітаються з почутими легендами та переказами (поданими, очевидно, в дещо олітературненій трансформації) – про козацьку переправу через непрохідні болота, про сакральні блукаючі вогники[5] та ін. Докладніше про специфіку деяких згаданих оповідей ітиме мова далі.

Окремі мотиви легенд використав у своєму нарисі "Шляхом прочан" (1943) Неофіт Кибалюк. Заслуговує уваги легендарна оповідь (з мотивом "западання" церкви), перейнята автором від настоятеля монастиря, архімандрита Антонія: "Відділ козаків, припертий до річки, завзято б'ється, але залишилося їх уже мало. На березі церква. Правиться служба Божа. Козаки вскочили туди, і церква на очах противника пішла під землю. У Великодню ніч, коли прикласти вухо до землі, чути дзвони і спів "Христос воскрес!"[6] Характерно, що мотив "западання" церкви під землю має численні аналоги у народній оповідній традиції слов'ян. Як зазначають деякі дослідники, нерідко він "... осмислюється у відповідності з християнськими уявленнями як прояв божественної сили, доказ святості, невинності або як покарання за гріхи"[7]. Берестецька ж ле-

генда, очевидно, виявляє новітню версію давнього мотиву, відповідно достосовану до конкретного локального середовища.

Впродовж кількох останніх десятиліть у регіоні Берестечка та його околиць нами виявлено і зафіксовано великий цикл народних оповідей, які різною мірою торкаються теми Берестецької битви, вшанування пам'яті полеглих. За тематичними ознаками ці твори (легенди, перекази, спогади) умовно можна поділити на три основні групи: 1) про героїв битви і їх героїчні вчинки; 2) про об'єкти-реалії, із допомогою яких висвітлюються історичні події, окремі епізоди; і 3) про вшанування пам'яті полеглих.

Порівняно добре простежується у фольклорній традиції легендарний образ козака Нечая. Ще М. Костомаров, покликаючись на власноруч зібрані фольклорні матеріали, зазначав, що "... в народних переказах про давнину битва під Берестечком приписується то Нечаєві, то Хмельницькому, але ім'я Нечая засвоєно більше Хмельницького"[8].

У географічній номенклатурі околиць Пляшеви дотепер збереглася назва невеличкого озерця Козакова яма. Саме тут, за народними переказами, загинув козак Нечай. Сюжетна версія загибелі його реалізується різними художньо-творчими засобами, але однозначними за ідейним спрямуванням. Згадуваний нами Н. Кибалюк так передає оповідь інформатора про один з епізодів загибелі Нечая: "Козаки, поклавши через непрохідні багна свої списи, лягають на них і перекочуються до твердого грунту, останній з них стягає списи. Козак Нечай серед неприступного болота залишився сам, бо всіх перебили, і довго бореться косою від нападу противника"[9]. У дещо іншому контексті маємо сьогочасний запис про загибель Нечая: "Той дуже сміливий козак був у війську Богдана Хмельницького. Коли була тут битва, то два ворожі вояки підпливли і затопили його човна, а тоді замучили його, бо він не хотів живим здаватися: оборонявся довго однією шаблею" ("Іван Нечай").

Очевидно, що "прилучення" Нечая до Берестецької битви сталося в результаті фольклорного надолужування образу відомого Брацлавського полковника Данила Нечая, який, щоправда, у Берестецькій битві участі не брав, бо загинув 20 лютого 1651 року під Красним (на Поділлі) у боротьбі з польськими загонами М. Калиновського. Тож у живій народній трансформації обидві події — загибель Нечая під Красним і вияв незвичайного героїзму українських козаків, у тому числі невідомого козака під Берестечком, слід гадати, контамінувалися як місце загибелі легендарного Івана Нечая. До речі, у деяких історичних та меморіальних джерелах простежується мотив героїзму "останнього козака". Про це, приміром, інформують сучасники битви — історики Йоахим Пасторш ("Скіфо-козацька війна"), Йоган Шледер ("Театр Європи"), П'єр Шевальє ("Історія війни козаків проти Польщі"). Останній, зокрема, оповідаючи про перипетії Берестецької битви, про героїчну смерть безіменного козака-героя, пише: "Залишився один, який боровся протягом трьох годин проти всього польського війська; він знайшов на болотяному озерці човна і, прикриваючись його бортом, витримав стрілянину поляків проти нього; витративши увесь свій порох, він потім узяв свою косу, якою відбивав усіх, хто хотів його схопити [...]. Тоді якийсь шляхтич з Цехановщини та якийсь німецький улан [...] кинулись у воду по шию і знову почали бій; козак, хоч і пробитий чотирнадцятьма кулями, зустрів їх ще з великою завзятістю, що дуже здивувало польське військо і навіть його королівську величність, в присутності якого закінчувався цей бій. Король дуже захопився хоробрістю цієї людини і наказав крикнути, що дарує йому життя, коли він здасться; на це останній гордо відповів, що він уже не дбає про те, щоб жити, а лише хоче умерти, як справжній вояка"[10]. Ця епічна традиція про козака Нечая виявилась настільки тривкою, що у 1909 році, коли під час розкопок в урочищі Монастирщина селянами було виявлено старовинний довбаний човен, то по навколишніх селах поширилася чутка, що це той самий човен, на якому боронився останній козак[11].

У загальноукраїнській фольклорній традиції виразно простежується мотив сварки Б. Хмельницького з Нечаєм. Чи не перший звернув на це увагу М. Костомаров. Вивчаючи реалії Берестецької битви, він у 1845 році у вже згадуваному нами листі зізнавався:

"В селі Пляшевій мені розповідав старик, що було у козаків два головних вожді: Хмельницький і Нечай, і вони посварилися між собою під Берестечком і Хмельницький навмисно, щоб досадити Нечаєві, покинув військо..."[12] Михайло Грушевський згодом у своїй "Історії України-Руси", характеризуючи пісенну епіку XVII ст., також вказує на розходження і конфлікти між Б. Хмельницьким і Нечаєм, високо оцінює популярність останнього: "Нечая треба признати, мабуть, найбільш популярною історичною постаттю в устнім репертуарі"[13] Ось ця популярність народного героя, овіяна романтикою молодечого завзяття, що підтверджується усім комплексом дотичних фольклорних матеріалів, очевидно, й спричинилася до того, що вже після смерті Брацлавського полковника (Данила Нечая) його ім'я, відповідно трансформоване в народній пам'яті в ім'я Івана Нечая, продовжувало "жити" в епічній творчості, зокрема у піснях і переказах Берестецького циклу.

З подіями Берестецької битви, хоч і спорадично, пов'язане також ім'я Івана Богуна — Вінницького полковника, якому, завдяки рішучості і кмітливості, вдалося вивести з оточення значну частину повстанців. Нами зафіксовано топонімічного характеру переказ "Богунівка" (щоправда, без розгорнутого сюжету, лише з констатацією фольклорного факту) — про сусіднє поселення під таким найменуванням ("там колись давно отдихав Іван Богун", "воював з поляками тут, на Берестечці, на Богунівці").

Споруджений на острові Журавлиха у заплаві річки Пляшівки меморіальний комплекс "Козацькі могили" став духовним епіцентром поклоніння козацькій героїці. Історико-культурна пам'ятка у людській свідомості все більше наповнювалася героїко-епічною сутністю. Інформант оповіді "Те місце, видно, козаки вибрали", у якій виразно відлунює давня реліктова міфологема, цілком впевнено констатує: "То як ляжем спати, то чути — упраж бразкочить, коні їржуть, козаки говорять...То ми прокидаємося — нема нічого. Нема сну. Значить, нас будять якісь-то люди". І далі — вже більш окреслена тенденція легенди з новаційною спрямованістю і відповідним "обґрунтуванням" задуму спорудження згаданого козацького меморіалу: "Те місце, видно, козаки вибрали, щоб то про них пам'ятка була". Як відомо, на цьому місці і була споруджена Георгіївська церква-усипальниця, а з сусіднього села Острова перевезена Михайлівська церква, у якій, за народними переказами, перед битвою молилися козаки Богдана Хмельницького.

Для деяких легенд властивий мотив появи на полях блукаючих вогників. Цю міфологему чи не вперше в регіоні Берестецької битви на початку XX ст. зафіксував Клим Поліщук. Очевидно, це пізня ремінісценція давнього мотиву. Зважаючи, що сюжет рідкісний і має посутній стосунок до нашої теми, наведемо нижче з незначними скороченнями текст: "Як ще сюди не ходили люде, то тут часами, в темні осінні ночі, блищали якісь вогники [...]. А от старі люди розказують, що то козаки броду шукають, бо то, бачте, вони випадково тоді загинули, але війни ще не скінчили і зовсім не скорилися [...]. Тільки ось пригадую старі оті козацькі вогники, які самому не раз траплялося бачити в отих полях. Одного разу так бачив не тільки що вогники, а й самих козаків, які блукали над Пляшевою. Було се давненько, літ двадцять тому назад. Якось, пам'ятаю добре, на самісінького Петра я погнав коні пастися сюди, а сам простелив свиту, ліг, лежу собі й на зорі дивлюсь. Спати чогось не хотілося, а лежати було так добре. Лежав я так, та й, думаючи про всяку всячину, пригадав за козаків — кості яких тоді виорювалися плугами і так валялися на полі — чогось аж страшно стало. Повернувся на бік, щоб заснути, та й побачив, що скрізь на полі миготять якісь вогники; безліч їх засвітилося навколо мене, як зірок на небі [...]. Приглядаюся краще і бачу, що ті вогники то з'являються, то згасають. І як тільки який вогник має заснути, то там мигне висока тінь людини"[14].

Оповідь за своїм жанровим і смисловим наповненням належить до легенд-меморатів. Серед сьогочасних записів схожий сюжет виявлено у кількох варіантах. Зокрема, текст переказу "Три вогники на Рудці", хоч і позбавлений виразної міфологічної підоснови, але зберігає сліди надприродної сили: "Там страшно. Вогонь ходить... І той вогонь то там покажеться, то там. Біжить, біжить і згасне, то знов покажеться і знов згасне".

Сакральність вогню у новозафіксованому варіанті лише інтуїтивно вгадується.

Збереглось небагато переказів про грабіжницькі напади татар на місцеву людність. Ці твори зреалізовані передусім у топонімічних найменуваннях і лише опосередковано в'яжуться з окремими подіями Берестецької битви. Про один з епізодів, коли татарський загін, захопивши в полон місцевих дівчат, улаштував собі через річку греблю з непокірних бранок для втечі з поля битви, розповідає переказ "Дівоча гребелька": "То як татари були при Хмельницькому, а потім його зрадили, то вони тут вимордували дівчат, замостили ними ту гребельку. То й дотепер так звеця те місце". Варто додати, що згаданий сюжет за тематико-структурними ознаками має близькі паралелі у переказах, сюжети яких, зокрема, локалізуються з сусіднім Піщанським лісовим урочищем "Шведиха", але які хронологічно з Берестецькою битвою не співвідносяться[15].

Значний пласт у сьогочасному народному мовленні становлять власне спогади про порівняно недавні події, учасниками чи очевидцями яких були оповідачі. Функція цих спогадів передусім інформативна. Виникнення і побутування таких творів, цілком зрозуміло, генетично в'яжеться з останнім XX ст. — з розбудовою і діяльністю меморіального заповідника "Козацькі могили", із вшануванням пам'яті полеглих. Відомо, що на дев'яту п'ятницю після Великодня, за усталеним народним звичаєм, на Козачині під Берестечком збиралися тисячі прочан, щоб ушанувати пам'ять полеглих у битві. Походи на "Козацькі могили" були масовими, особливо на початку 30-х років, ще до офіційної заборони польсько-шляхетською владою. Безсумнівна документальна основа, ідейно-світоглядна переконаність простежуються у всій фактурі спогадів "Хрест на Нечаєвій криниці", "На поклін — у Пляшеву", "Як ми ходили на Козащину".

м. Луцьк

1 *Тис-Крохмалюк Ю.* Бої Хмельницького: Військово-історична студія. — Мюнхен, 1954; Львів, 1994. — С. 153.

2 *Мяковський В.* Костомаров у Рівному // Україна. — 1925. — № 3. — С. 64.

3 *Поліщук К.* Український музей на Козацьких могилах під Берестечком // Рідний Край. —1911. — № 16—17. — С. 19.

4 *Там само.* — С. 19—20.

5 *Поліщук К.* Там, де козаки сплять // *Поліщук К.* Тіні минулого: Волинські легенди. — К.: Сяйво, 1919.

6 *Кибалюк Н.* Шляхом прочан // Український голос. — Луцьк. — Ч. 42. —1943, 16 вересня.

7 *Соколова В.* Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. — М.: Наука, 1972. — С. 207.

8 *Костомаров Н. И.* Исторические монографии и исследования. — СПб., 1905. — Т. 21, кн. 8. — С. 842.

9 *Кибалюк Н.* Шляхом прочан...

10 *Шевальє П.* Історія війни козаків проти Польщі. — К.: Вид-во АН Української РСР, 1960. — С. 133.

11 *Бухало Г.* Круг містечка Берестечка. — Рівне, 1993. — С. 45.

12 *Мяковський В.* Костомаров у Рівному...— С. 64.

13 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К.: Наукова думка, 1996. — Т. IX, кн. 1. — С. 188.

14 *Поліщук К.* Там, де козаки сплять... — С. 57.

15 *Див.:* Легенди та перекази. — К.: Наукова думка, 1985. — С. 132.



ШУКАЧ СКАРБІВ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ПОЕЗІЇ

Михайло КУЗЬМИЧ

У колах українських народознавців добре відоме ім'я Олекси Ошуркевича. У 1990 році він став лауреатом Всеукраїнської премії імені П. П. Чубинського. Відтоді про нього заговорила преса. У газеті "Народна трибуна" з'явилася стаття К. Корецької "Лауреат республіканської премії ім. П. П. Чубинського".

Через рік, на III конференції дослідників народної музики Червоноруських (Галицько-Володимирських) та суміжних земель у Львові Л. Добрянська виступила із повідомленням про збирацький доробок О. Ф. Ошуркевича. 1993 року із 60-річним ювілеєм Олексу Федоровича Ошуркевича привітала "Народна справа", в 1994 році відомий фольклорист М. Дмитренко вмістив невелику розвідку про невтомного дослідника у всеукраїнському часописі "Народознавство".

Олекса Федорович Ошуркевич народився 1 квітня 1933 року в містечку Берестечко Горохівського району Волинської області. Його батько був шевцем з діда-прадіда. Освіти, як і його дружина, мав два класи; їхній син 1952 року закінчив Берестечківську середню школу і філологічний факультет Львівського державного університету ім. І. Я. Франка у 1957 р. Величезний вплив на розвиток молодої людини мали Геотист Пачовський — викладач української народної творчості, Іларіон Свінцицький — викладач слов'янської літератури, письменник та керівник театрального гуртка в університеті Дмитро Павличко. Збирати фольклорний матеріал Олекса Ошуркевич почав ще студентом. Його перша наукова експедиція була на Полісся, в Шацький район, де записав чимало народних пісень, зафіксував особливості місцевої говірки.

Захистив дипломну роботу "Народнопісенна творчість Волині" і здобув фах учителя української мови та літератури. Працював у редакціях районних газет на Львівщині, Станіславщині та Волині, з 1966 року — методистом, а потім і завідувачем відділу фольклору та етнографії Волинського обласного Будинку народної творчості. Очолював з 1969 року секцію фольклору та етнографії при правлінні Волинської обласної організації Українського товариства охорони пам'яток історії та культури. Досліджував молодий науковець традиційно-побутову культуру, вплив фольклору на творчість українських письменників, незмінно очолював фольклорно-етнографічні експедиції в різні райони Волині та Полісся, по Рівненській, Львівській, Черкаській, Житомирській областях. Поповнював колекцію різдвяно-новорічної атрибутики, бджолярства, шевства, народних промислів. У 1981 році Олексу Ошуркевича запрошують на роботу до Волинського обласного краєзнавчого музею і він щонайперше вирушає "стежками Лесі Українки" (робота тривала до 1983 року), досліджує фольклорні мотиви у творчості української поетеси, публікує у періодиці статті "Леся Українка і народна творчість", "У краю "Лісової пісні", фольклорний збірник "Пісні з Колодяжна". Готує матеріал про перебування в с. Колодяжному І. Я. Франка (1891), досліджує епістолярну спадщину двох видатних письменників. "Ніякі погрози з боку прислужників тодішніх властей, — зазначає автор, — не змогли похитнути глибокої симпатії родини Косачів до великого Каменяра і перебування в Колодяжному ще тісніше скріпило дружбу І. Франка та Лесі Українки".

Наступна мандрівка — шляхами Тараса Шевченка на Житомирщину та Черкащину, з'явились нові записи пісень, легенд, переказів. Зібрані ним фольклорні матеріали зберігаються у рукописному відділі Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України у Києві, у фондах Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника, Львівської консерваторії, Волинського обласного краєзнавчого музею, Державного архіву Волинської області. Багато записів вченого надруковано у книгах "Наймитські та заробітчанські пісні", "Дитя-

чий фольклор", "Легенди та перекази", "Пісні кохання", "Календарно-обрядові пісні", "Балади: родинно-побутові стосунки", "Весільні пісні", "Дитячі пісні та речитативи", "Українські народні пісні".

О. Ф. Ошуркевич – автор книг "Волинський краєзнавчий музей" (Київ-Бремен, 1996, у співавторстві), "Чарівне кресало: Українські народні казки з Волині та Полісся" (Львів, 1995), "Різдвяний вертеп на Волині" (Луцьк, 1996), "Найрідніший рідний край – Волинь" (Львів, 1991). У путівнику "Волинь туристська" (1975) автори проводять допитливого туриста по землях синьоокої Волині. О. Ошуркевич досліджує відображені у народній творчості Волині та Полісся історичні постаті, життя Устима Кармелюка, брацлавського полковника Данила Нечая і його брата Івана, Сигізмунда Сєраковського (1826–1863), Андроника Григоровича Лазарука. У рукописі "Замок над Стиром" (1971, м. Луцьк), що зберігається у Волинському обласному архіві, оповідає про час заснування Луцька, дати реконструкцій, роль міста в краї, князів, що володарювали тут. Є розповіді про історію луцького замку, знахідки на його території, про походження назви Луцька.

Протягом багатьох років досліджує історію музичних інструментів Волині та Полісся. У 1976 році у журналі "Народна творчість та етнографія" публікує статтю "Поліський ріжок", в якій розповів про сільського музику з Деревок Любешівського району – Якова Федоровича Любежанина, який виготовляв музичні інструменти. У 1983 році О. Ф. Ошуркевич виступив на всесоюзній науковій конференції "Полісся та етногенез слов'ян" з доповіддю "Про музичні труби на Волинському Поліссі". Розповів про регіон побутування музичних труб, їх призначення та виготовлення. Він був учасником науково-практичних конференцій у Києві (1985), Кам'янці-Подільському (1986), Хусті (1988), Луцьку (1985, 1988, 1989, 1990, 1991 і т. д.) та ін.

У книзі "Затрубили труби: з історії народних музичних інструментів" (1993) розповів про роль музичних труб у людському побуті впродовж віків, описав різні способи виготовлення і використання музичних ріжків у господарсько-виробничій сфері і в народнопоетичній творчості українців.

Своєрідним підсумком багаторічних пошуків Олекси Федоровича у цій царині стала виставка "Українські народні музичні інструменти кінця XIX–XX століття" у Волинському краєзнавчому музеї, організована спільно з Львівським музеєм етнографії і художнього промислу та Інститутом рідкісних струнних інструментів. На науково-практичній конференції міжнародного фестивалю українського фольклору "Берегиня" вчений звернув увагу на троїсті музики у виконавській практиці ансамблів. Зокрема, він зазначив, що народномузичне інструментальне мистецтво сповнене "національного колориту, надзвичайно розмаїте у своїх творчих виявах", потребує дальшого, більш поглибленого вивчення, "цілеспрямованої популяризації".

Краєзнавець неодноразово закликає до записування текстів пісень, занять етнографією та фольклористикою для збереження народних надбань. Допомагає у формуванні репертуару фольклорно-етнографічних вокальних колективів із с. Журавичі Ківерцівського, Попільне Рожищенського, Жашковичі Іваничівського районів на Волині – майбутніх лауреатів республіканського радіоконкурсу "Золоті ключі", телетурніру "Сонячні кларнети".

Чимало й "білих плям" у традиційно-побутовій культурі Волині та Полісся вдалося ліквідувати Олексі Ошуркевичу. Донедавна вважалося, що звичай водити Куста зберігся і побутував лише на території Білоруського Полісся. У 1971 році С. Кітовій вдалося зафіксувати обряд водіння Куста в с. Сварицевичах Дубровицького району Рівненської області. Пізніше з'явилися інші дослідження про зеленокустівську обрядовість на Рівненщині. Олекса Федорович фіксує побутування такого ж обряду майже до 40-х рр. XX ст. в селах Сваловичі та Хоцунь Любешівського району на Волині, детально описує обряд, занотовує пісні, в яких провідними виступають мотиви кохання та одруження. О. Ошуркевич відзначає вплив християнської ідеології на кустові пісні, адже певного часу Зелені свята й вся обрядовість, пов'язана з ними, трансформувалися та увійшли як складові елементи до церковного свя-

та Трійці. "Зелені свята, — пише дослідник, — порівняно добре сконцентрували у собі основні елементи атрибутики — рослинні символи — значення яких у загальному комплексі календарної, частково родинно-побутової обрядовості, особливо важливе".

О. Ошуркевич не обійшов увагою і такий унікальний витвір загальнонародної культури, як писанка. Одними з перших її дослідників були відомий український етнограф Микола Сумцов, М. Ф. Біляшівський, О. Воропай, Олена Пчілка (зібрала, можливо, першу колекцію волинських писанок). У наш час подібні колекції зберігаються у багатьох музеях України та за кордоном. В одній із статей Олекса Федорович розповідає про писанки обласного краєзнавчого музею, вказуючи на особливості їх декору, способи розмальовування писанок на Волині.

О. Ошуркевич неодноразово звертався до опису та характеристики музейних експозицій, збирав матеріали та організовував різноманітні виставки у музеї. Скільки їх було, напевно, не порахує і сам дослідник. Особливо плідні на етнографічні виставки останні роки. Проголошення незалежності України стало поштовхом у пробудженні інтересу до культурно-побутових надбань народу, його звичаїв та обрядів. Працівники музею, серед них і Олекса Федорович, всіляко намагалися ліквідувати прогалини у нашій пам'яті, які утворилися за тривалий час "безпам'ятства".

При активному сприянні краєзнавця були організовані музей історії села Тростянець, музейна кімната академіка М. П. Кравчука при школі с. Човниця Ківерцівського району Волині. Він бере участь в організації фольклорних фестивалів, зустрічей з народними майстрами, виступає з лекціями "Духовні скарби народу", "Традиційні свята, обряди і звичаї на Волині", "Народнопісенна творчість Волинського краю", провадить важливу роботу на різних факультетах Волинського державного університету ім. Лесі Українки, у Polісько-Волинському народознавчому центрі, є незмінним учасником журі багатьох оглядів-конкурсів фольклорних колективів Волині.

м. Луцьк

СУЧАСНІ АСПЕКТИ МЕТОДИКИ ЗБИРАННЯ НАРОДНОЇ ПРОЗИ

Олеся БРІЦИНА

Методика запису може видатися однією з найконсервативніших ділянок фольклористики лише на перший погляд. Реальні зміни в ній відбуваються не завдяки винайденню нових технічних засобів фіксації усного слова та їх удосконаленню, а через поглиблення розуміння природи фольклору та проникнення в суть явищ усної традиції. Тому можна впевнено твердити, що стан збирацької роботи є своєрідним "лакмусом", що об'єктивно свідчить про розвиток фольклористики в цілому.

Оглядаючись назад на зламі двох віків, можна з прикрістю констатувати, що минуле сторіччя принесло не лише здобутки, а й прикрі втрати. Адже українська фольклористика увійшла у XX ст. в єдиному руслі європейської науки, і її методологічне спрямування значною мірою зберігало наступність із попередньою епохою розвитку вітчизняної науки, тому її надбання творчо застосовувалися не лише у царині теорії, але й у практичній діяльності. Саме завдяки цьому зусиллями співробітників Етнографічної комісії та її кореспондентів у надзвичайно стислий термін було зібрано значну кількість матеріалів, що відображають синхронний "зріз" традиційної національної культури, який практично й досі не має аналогів у вітчизняній фольклористиці за своєю повнотою та вичерпністю (див.: Рукописні фонди ІМФЕ НАН України, ф. І). Створення численних програм, експериментальні пошуки нових способів запису, залучення до цієї роботи широкого кола свідомих і залюблених у справу дослідни-

ків та збирачів мало забезпечити плідний розвиток справи збирання, а відтак і збереження набутків національної культури.

Це були перші кроки в напрямку своєрідної методологічної гуманізації науки, що передбачала розгляд не лише результатів культурної діяльності людини, але і її самої як творчого суб'єкта. Ця тенденція стала однією з визначальних у розвитку світової науки останнього сторіччя та зумовила властиву їй культурологічну всеохопність розгляду. На жаль, в українській науці ці плідні процеси були штучно перервані, водночас романтичне спрямування, властиве етапам активного формування національної самосвідомості й розвинене у XIX ст., продовжувало бути актуальним і впродовж усього XX ст. саме через відомі історичні чинники.

Значна ідеологізація науки, що почала виявлятися вже на той час, поступово викликала зміну домінант у фольклористичній роботі. Органічна єдність традиційно-побутової культури, в якій сучасне й архаїчне, естетичне й позаестетичне співіснують і можуть бути відокремлені лише в процесі наукового аналізу, дедалі частіше почала трактуватися фольклористами передусім крізь призму художності; фольклор став розглядатися переважно як мистецьке явище, покликане виховувати естетичні почуття, викликати певні соціальні емоції, виховувати та формувати етичні принципи. За умов становлення тоталітарної держави, де одна ідеологічна доктрина ставала панівною, це призводило до збіднення уявлень про фольклор, штучно виводило з поля зору дослідників численні з'яви, що суперечили їй, чи й просто "не вкладалися" у заздалегідь окреслені рамки ідейно та художньо довершеного надбання народу. Спрощено трактований класовий принцип, що став провідним і фактично заперечив погляд на фольклор як на явище загальнонаціональне, призвів до того, що складний та неоднорідний як з художнього, так і з ідейного боку фольклорний комплекс, який неодмінно несе на собі відбиток історичного шляху, пройденого народом, штучно розчленовувався і досліджувався лише вибірково.

Різка переорієнтація науки відбулася в 30-х роках. Надзвичайно показовою була стаття в "Етнографічному віснику", яка фактично оголошувала про його закриття та початок видання "нового часопису на засадах марксистсько-ленінської науки"[1]. В ній відзначалося: "Етнографічна Комісія ВУАН рішуче пориває із старими традиціями етнографічної науки, з пережитками народницької концепції, засуджуючи водночас формально-буржуазну етнографію в усіх її модифікаціях (порівняльна, культурно-історична та інші школи, відкидаючи буржуазні соціологічні школи (Дюркгейм, Леві-Брюль та їхні наслідувачі)"[2].

Критика методологічних засад фольклористики при цьому не мала конструктивного характеру. Студії набули відвертої політизованості, що особливо яскраво виявлялася при дослідженні явищ сучасності, зокрема робітничого фольклору, пісенних новотворів тощо. Інтерес до поточного фольклорного процесу, надзвичайно продуктивний сам собою, не був усебічним, через те з поля зору випадали важливі характеристики буття усної традиції, тоді як увага переважно концентрувалася довкола питань усної пролетарської творчості. У поле зору дослідників таким чином потрапляло чимало явищ позафольклорних за суттю, водночас інші, істотні для розвитку фольклору, оголошувалися чи то класово ворожими, чи естетично недосконалими, і через те ігнорувалися. З огляду на це надзвичайно показовим є документальне свідчення про засади тогочасної збирацької роботи. У звіті М. Ісірович про експедиційний виїзд зазначено: "Кілька днів ми з Чалим (прізвище оповідача — *О. Б.*) працювали над створенням нової пожовтневої казки (я читала йому кращі зразки нових записів і розповідала йому про події у Західній Україні). Таким чином тема казки у Чалого вже намічається, але до зльоту вона, казка, очевидно, ще не буде одшліфована. Робота ця надзвичайно складна і вимагає багато часу"[3]. Українська фольклористика дедалі більше підпорядковувалася вимогам марксистсько-ленінської методології. Щодо кількості, вона продовжувала активно розвиватися, проте якість не завжди відповідала вимогам часу, тому багато позитивних тенденцій, виплеканих у руслі української фольклористики, не здобули належного втілення. Водночас було б несправедливо не згадати багаторічну

самовіддану працю кількох поколінь збирачів за покликом душі та професійних фольклористів, які залишили багатющі колекції записів, і часто інтуїтивно, всупереч панівним уявленням, а просто чесно виконуючи свій обов'язок, доходили на практиці до усвідомлення та вирішення багатьох пекучих проблем збирацтва.

Нинішній етап розвитку фольклористики позначений плідними тенденціями до збагачення методологічної бази науки та її методичної озброєності. Це дає змогу звернутися й до питання про вдосконалення методів збирацтва. Оскільки в одній розвідці немає можливості детально зупинитися на розмаїтті усіх питань, що постають у розмові про методику запису прози, виокремимо на один аспект, що видається вкрай істотним і суголосним уже згаданій вище тенденції гуманізації сучасної науки. Йдеться, зокрема, про увагу до виконавства, яка завжди була прикметною рисою української науки. Адже саме інтерес до діяльності виконавця, а не лише до тексту, надає збирацькій роботі своєрідного й плідного спрямування.

Якість та інформативність фіксацій фольклору значною мірою зумовлена не лише станом усної традиції чи майстерністю виконавця, але й теоретичними та методичними засадами збирацької роботи. Застосування ефективної збирацької методики безпосередньо відбивається на формуванні емпіричної бази науки. Тому питання методики запису, які завжди посідали значне місце в історії фольклористики, лишаються актуальними досі. Попри досить значний досвід науки в царині збирацької роботи, новітні теоретичні концепції внесли багато плідних ідей, спрямованих на її вдосконалення. Усвідомлення цього спонукало до розгляду даного питання. Занепокоєння якістю матеріалів дедалі частіше висловлюється науковцями різних країн, котрі відзначають залежність теоретичних побудов від надійності джерел[4], невідповідність між теоретичними постулатами та реальною дослідницькою, збирацькою і видавничою практикою[5]. Матеріали оцінюються не лише за автентичністю, а й за ступенем точності, деталізованості та надійності[6].

Сучасна наука висуває більш ґрунтовні вимоги до записів, тому найбільш прийнятною нині видається текстологічна модель, що передбачає не лише точне відтворення вербальної складової, а й опис середовища та обставин, за яких функціонує усний текст, манери оповідача, особливостей сприйняття твору аудиторією, її реакцій. Висвітлюючи питання збирацтва, ми зосередимо увагу передусім на тих аспектах, що впливають на якість відтворення усного тексту записом та можуть сприяти вдосконаленню збирацьких методик, спрямованих на подальше осмислення особливостей текстової трансмісії.

Методика роботи збирача безпосередньо пов'язана з розумінням природи та сутності традиції. К. Голдстейн слушно зазначає, що погляд на фольклор як на надбання минулого, культурну спадщину, "пережитки" спонукає до створення багатих кількісно колекцій, в яких домінують матеріали, вирвані з контексту їх живого побутування. Натомість погляд на витвори фольклору як на нині живі усні мистецькі явища призводить до розгляду та фіксації їх в усій повноті контекстуальних зв'язків з життям середовища їхніх творців та носіїв[7].

Сучасний етап розвитку фольклористики відзначається напруженим пошуком нових методик збирання, дослідження та публікації, які відповідали б природі предмета. Болгарська дослідниця Л. Даскалова-Перковска відзначає з цього приводу: "За останні два-три десятиліття спостерігається зростаючий інтерес до якості фольклорного тексту і з метою максимального наближення до виконавського характеру оригіналу пропонуються різні нововведення"[8]. Тому ці питання заслуговують детального розгляду.

Сучасна методика запису, на відміну від тих, що застосовувалися ще на початку сторіччя, передбачає застосування різноманітних технічних засобів. Проте звукозаписуюча та відеофіксуюча техніка не єдиний, а тим більше достатній, засіб забезпечення автентичності. Істотність розуміння та відображення записом особливостей фольклору, що безпосередньо пов'язані з характером його побутування, нині вже не вимагає додаткової аргументації. Для роботи з прозовими жанрами фольклору, які складають широкий спектр від оповідань та спогадів до казок, що відрізняються особливостями побутуван-

ня, функціями та поетичною системою, ця обставина набуває особливої ваги.

Питання автентичності запису розглядаються сучасною наукою не лише стосовно точності фіксації усного тексту. З середини XX ст. дослідники усе частіше почали звертатися до проблеми взаємин усного тексту та залежності його художніх якостей від комунікативного контексту, в якому він постає. Цей поворот наукової думки безпосередньо вплинув на особливості збирацької практики та на формування нових теоретичних настанов у збирацтві. В українській науці, яка ще на самих початках впритул підійшла до осмислення істотності запису текстів у контексті живого виконання (пор., напр., розвідку П. Куліша "Сказки и сказочники"[9]), ця практика, на жаль, не здобула подальшого розвитку. У зарубіжній фольклористиці естетична взаємодія виконавця та аудиторії за певних обставин комунікації стала привертати особливу увагу з постанням та розвитком виконавської концепції у фольклористиці. Одне з перших ґрунтовних методичних узагальнень проблеми зроблене К. Голдстейном[10]. Найістотнішою теоретичною пропозицією його студії можна вважати детальну розробку способів забезпечення автентичності запису.

Метою запису є створення гідної довіри письмової фіксації. Виконання стає своєрідною "інтерпретативною рамкою", що дозволяє правильно тлумачити зміст та мистецькі якості тексту. Адже саме в процесі живого спілкування оповідача зі слухачами він набуває повноти змісту. Тому якомога повніше врахування умов функціонування тексту в реальному комунікативному контексті стає важливою передумовою його адекватної інтерпретації та правильного відображення текстом запису. Відомий твір у контексті ситуації часто набуває нового значення, його художня палітра збагачується. Не лише відмінності словесного тексту, але й інтонація розповіді, жести оповідача є істотними для розуміння твору. Тож словесний текст, порізному втілений оповідачем, може справити неоднаковий вплив на слухачів.

Функціональна концепція та контекстуальний підхід у фольклористиці довели залежність інтерпретації тексту і самим носієм ("відправником" інформації) і її сприймачем від тих конкретних обставин, що викликали цей текст до життя. Особливо виразно це простежується при розгляді "малих" жанрів, що акумулюють значний семантичний потенціал, який "вивільняється" в тих чи інших комунікативних контекстах. Тому саме прислів'я та приказки, а згодом і анекдоти, привернули увагу дослідників, які пропагували контекстуальний підхід до вивчення явищ усної традиції. Д. Бен-Амос зауважує, що значні за обсягом тексти менш залежні від контексту при їхній інтерпретації, натомість інтерпретація менших залежить від контексту значною мірою. Передусім це стосується прислів'їв та приказок. Тож не дивно, що вони стали своєрідним "полігоном" випробовування контекстуальних методик (нагадаємо, принаймні, спроби відтворення комунікативного контексту в збірнику М. Номиса та сформовану вже через сторіччя концепцію А. Дандиса[11]).

Враховуючи синкретичну природу усних традиційних явищ та особливості їх функціонування в комунікативному контексті, неможливо заперечити, що автентичність запису значною мірою залежить від врахування комунікативних чинників. Проте текст запису створюється збирачем, який неодмінно інтерпретує почуте й побачене, перш ніж відтворити це записом. Фольклористика давно усвідомила можливість і навіть закономірність виникнення розбіжностей між оцінками самих носіїв та збирачів і науковців, тому така значна увага при збиранні надається роботі з виконавцями. У процесі фіксації конкретного усного тексту інтерпретація виконавця набуває виняткового значення, глибоке її розуміння є запорукою і мірилом автентичності запису. "Ключем" до розуміння можуть стати не лише розмови з носієм та прямі оцінки, висловлені ним, а й, значною мірою, ретельна фіксація всього комплексу та обставин виконання.

Тривалий час збирачі не надавали особливого значення комунікативному контексту виконання. Проте нехтування ним не могло не призвести до негативних наслідків. Звернемося до прикладів з історії вітчизняної та світової фольклористики. Перші спроби записування усної творчості здійснювалися пе-

реважно не самими її носіями, а вченими, письменниками, освіченими людьми, які часом належали до іншого суспільного стану чи навіть мали іншу етнічну належність. Любов і глибокий інтерес до народу не завжди був достатньою запорукою успіху. Адже коли запис здійснювався чужинцем (іноді й за допомогою перекладача) чи "паном" від кріпаків, важко було досягти природності відтворення текстів, тому дуже часто вони розповідалися на прохання збирача, а не фіксувалися в спонтанному функціонуванні як складова щоденного життя народу. Тому вже з перших спроб фіксації збирачі шукали шляхів подолання цієї об'єктивної перешкоди. Вироблення й утвердження думки про необхідність запису в природних умовах стало надзвичайно важливим набутком фольклористики. У зв'язку з цим виникли поняття "натурального" (природного), штучного та індукованого (створеного умисне, проте імітуючого натуральний) контексту[12]. Не вдаючись до детального розгляду історії їхнього виникнення та дискусій з цього питання[13], зауважимо, що кожен текст, навіть коли йдеться про жанри, твори яких відрізняються значною стабільністю тексту, неодмінно несе на собі відбиток ситуації, в якій його було виконано. Тому в певному сенсі кожен контекст є "натуральним" для даного усного тексту, що був виконаний, через це інформація про особливості виконавського контексту є вкрай істотною. В той же час тексти, зафіксовані у момент їх спонтанного побутування, становлять особливий інтерес та мають підвищену інформативність. Нині фіксація тексту за природних умов є неодмінною вимогою майже всіх посібників з методики збирацької роботи. Ще П. Куліш продемонстрував розуміння важливості цього при збиранні, коли говорив, що не зміг зафіксувати репертуар Архипа Никоненка повністю, оскільки чекав слушної нагоди для виконання дум: "Мне казалось, что будет сделано очень хорошо, если я буду записывать его размышления и рассказы по мере того, как они будут произвольно высказываться передо мною; и это было бы действительно очень хорошо, если б внезапная кончина Архипа не разорвала нашей только что начинавшейся дружбы"[14]. Проте в реальній практиці послідовно витримується лише одна вимога: запис пісень у процесі співу, а не під диктовку виконавця. Вкрай рідко доводиться зустрічатися не лише з записами творів інших фольклорних жанрів, здійсненими у реальній, природній для їх відтворення ситуації, але й навіть з розгорнутими чи стислими зауваженнями щодо умов запису. В едиційній практиці такі зауваження, на жаль, зустрічаються переважно лише в передмовах. Водночас наші спостереження свідчать, що навіть казковий текст, якому, здавалося б, найменшою мірою властива "чутливість" до обставин виконання через своєрідну замкненість та змістову самодостатність тексту, набуває нових рис за різних комунікативних ситуацій. Зокрема, до тексту казки, коли вона оповідається дітям, особливо маленьким, зазвичай вплітаються звертання й запитання до дитини, спрямовані на те, щоб активізувати її сприйняття, полегшити запам'ятовування. Ряд таких прикладів можна продовжити. Коли казка розповідається у досить великій аудиторії, у слухачів нерідко виникає потреба відреагувати на зміст почутого, і такі миттєві діалоги між оповідачем та слухачами відомі кожному, хто спостерігав живе функціонування казкових текстів. Дослідники відзначають наявність "реплік-відхилень" у казці: "В автентичному тексті народної казки ці репліки помітні на перший погляд. Вони характерні для стилю майже кожного казкаря <...>; репліки-відхилення виконують функцію інформатора. Посередництвом цього інформатора нерідко маємо можливість взнати ставлення казкаря до ним оповідуваного"[15]. Здається, саме невідповідність цих сегментів уявленням збирачів про естетичну природу тексту, сформованим з огляду на особливості художності писаної літератури, а не усної творчості, спонукає до ігнорування їх при фіксації тексту як штучних вкраплень, проте не завжди це питання може бути вирішене однозначно.

У зв'язку з проблемою фіксації усного тексту в реальному комунікативному контексті актуальним є питання про співвідношення "позатекстових" елементів чи, точніше, несловесних складових та самого словесного тексту в межах синкретичного за своєю природою усного фольклорного твору (чи події виконання). Більш конкретно воно постає як

виявлення особливостей взаємозалежності між текстом та комунікативним контекстом. Так, зокрема, згадані "репліки-відхилення", що виникають спонтанно в процесі оповідання казки перед аудиторією як відповідь на її реакцію, іноді розглядаються як такі, що "засмічують казку"[16]. В цьому разі важко беззастережно погодитися з дослідником. Адже для слухачів не існувало цього розриву у сприйманні, бо "відхилення" виникло як відповідь на їх потреби. Відхиленням стає ця частина тексту вже для читача "мертвого" запису.

Протягом тривалого часу, а значною мірою й нині, регулярно практикувалися записи на прохання фольклористів-збирачів. Лише в окремих випадках збирачам вдавалося "підглядіти" процес спонтанного побутування традиції, в інших же записи здійснювалися поза реальним контекстом побутування у плині щоденного життя носіїв традиції. Зазначимо, що недоліки такої практики усвідомлювалися і збирачами, і самими носіями. Таким прикладом для записів фольклорної прози може стати вже спроба П. Куліша подати записи Л. Жемчужникова у контексті ситуацій їхнього виконання в "Записках о Южной Руси".

Показовим є інтерес самих носіїв до вказівки на контекст виконання. Нерідко, пригадуючи «для запису» збирачеві якусь паремію, носій сам говорить про нагоду її застосування. Так, зокрема, оповідачка з с. Плоске Носівського р-ну Чернігівської обл. Є. Компанець, пригадуючи у роботі зі збирачами прислів'я та читаючи їх із запису, зробленого "для пам'яті", щоразу відзначала, за якої нагоди їх використовують. У цьому епізоді відбилося інтуїтивне відчуття істотності контексту для змістової інтерпретації текстів прислів'їв та, зрештою, для їхнього вживання.

Мінливість фольклорного тексту, його залежність від умов постання (щоправда, неоднаковою мірою властива текстам різних жанрів фольклору) давно помічена фольклористами. Це викликало неодноразові нарікання на якість записів. Парадоксально, що спершу такі закиди робилися саме на адресу текстів, записаних у спонтанному функціонуванні й полягали у звинуваченні збирача у невмінні віднайти вправних оповідачів, а згодом навпаки, почали висловлюватися думки про важливість збереження тексту саме в тому вигляді, як його було відтворено носієм у певному контексті спілкування. Адже для імпровізаційних за природою жанрів мінливість тексту, що в ній часом вбачають ознаку його невисокої якості, є цілком природною[17]. З огляду на це була навіть запропонована своєрідна методика фіксації "поліфонічних текстів" (Л. Дег та А. Важоні), що дозволяє побачити текст у його живому розгортанні при спілкуванні декількох носіїв, які почергово перебирають ролі слухачів та оповідачів.

Теоретичне усвідомлення важливості відтворення реального контексту має отримати практичне втілення. Адже сама присутність збирача — "чужого", спостерігача, завжди відбивається на особливостях спілкування. Зазначимо, що цей вплив не завжди однозначно руйнівний чи негативний, хоча, безумовно, ним не слід нехтувати. Водночас присутність збирача, його інтерес підвищують самооцінку носіїв, спонукають їх до віднайдення у своєму репертуарі пасивно збережуваних фольклорних форм та їхньої презентації. Можна послатися, наприклад, на висловлене під час однієї з наукових дискусій зауваження Л. Іваннікової, яка довгий час працювала в рідному селі як збирач стаціонарним методом, а нині продовжує цю роботу вже як фахівець-фольклорист. Вона зазначила, що часом тривалі спостереження над фольклорними формами в спонтанному процесі комунікації можуть значно поступатися кількісними характеристиками записам, здійсненим під час експедиційних виїздів. Таким чином, за яких би умов не робився запис, обов'язковим є відтворення збирачем особливостей комунікативного контексту, в якому він здійснювався. Але попри плідність запропонованого дослідниками розрізнення "натурального" та штучного контексту, не можна заперечувати важливість наукового інтересу до запису творів фольклору в нетрадиційних ситуаціях, що можуть дати цікавий матеріал для розмірковувань про особливості творчого процесу та усну трансмісію.

Жанри прозового фольклору мають своєрідні контекстуальні зв'язки. Переважній

більшості прозових наративів невластива чітка зумовленість контекстом, як це можна спостерігати в побутуванні обрядової пісенності, голосінь (плачів) чи замовлянь. Такий контекст визначається як досить формалізований[18]. Зазвичай прозові твори виконуються у напівформальному чи у неформальному контексті. У першому випадку їхнє виконання очікуване, проте необов'язкове (напр., оповідання казки дитині на ніч), у другому ж цілком випадкове (принагідно розказаний анекдот). Це значно ускладнює попередню підготовку збирача до фіксації твору, оскільки він не може скористатися можливістю заздалегідь налаштуватись на запис, не має змоги й "загубитися" серед численної аудиторії. Він має або завжди бути готовим до фіксації виконання, або ж ретельно готуватися чи навіть готувати його, як це описав К. Голдстейн[19]. Цим зумовлюються особливості стратегії та методів збирання прози.

Як же зберегти та відтворити натуральний контекст у процесі запису? Безумовно, найлегше досягти цього при стаціонарному методі збирання. В історії української фольклористики є блискучі приклади такої роботи фольклористів, зокрема Г. Танцюри, Н. Присяжнюк, а у царині прозової традиції — Г. Колісниченко. Це здебільшого праця фольклористів "за покликанням". Професійні ж науковці порівняно рідко вдаються до такого методу збирацької роботи. У світовій фольклористиці, однак, він досить поширений, особливо ж, коли йдеться про антропологічне дослідження "чужинської" традиції, зокрема дослідниками, які практикують своєрідний метод "вживлення" до певного традиційного осередку.

Частіше фольклористи звертаються до експедиційного дослідження. Вже сама присутність збирачів може великою мірою позначитися на характері записів. Тому збирачі не повинні втручатися у перебіг подій, не вирізнятися ані мовою, ані поведінкою чи вбранням, щоб забезпечити більшу автентичність отриманих матеріалів. Якщо ж тривале перебування в осередку, коли збирачі перестають вирізнятися серед слухачів і порушувати таким чином натуральність контексту, не є можливим, дослідники вдаються до роботи з прихованою камерою. За цих умов учасники події знають про відеофіксацію, проте не бачать камери, яка може справляти негативний вплив на виконавців, оскільки вони в цьому разі почуватимуться скутими. Якщо для збирачів, які застосовують експедиційний метод роботи і є "аутсайдерами" в традиційному середовищі, вкрай важливим є встановлення природних та щирих стосунків з оповідачами, поза якими неможлива фіксація творів у натуральному контексті, то такі проблеми постають і перед місцевими збирачами. Адже для виконання окремих творів можуть бути істотними вікові, статеві та індивідуальні обмеження. Тому збирач може звертатися по допомогу до інших учасників комунікативної події, щоб отримати найбільш достовірні відомості.

Застосування експедиційного методу дещо ускладнює роботу збирача, оскільки здебільшого йому доводиться працювати в незнайомому середовищі. Безумовно, іноді інтерес сторонніх людей, які умисно приїхали здалека й цікавляться місцевими переказами, казками, легендами, може сприяти зміні самооцінок і бажанню розказати якомога більше збирачеві (нам неодноразово доводилося спостерігати зворушливе бажання сільських бабусь щонайповніше поділитися відомим, коли під враженням денної роботи з фольклористом вони вночі пригадували та самі занотовували пригадане, щоб не забути зранку розказати чи проспівати для запису). Проте фіксація завжди вимагає знайомства з побутом села, людьми, її неодмінною умовою є встановлення довірливих стосунків між збирачем та носіями, а це вимагає від фольклориста не лише фахової майстерності, але й душевної щедрості.

Важливість природності спілкування між збирачем та оповідачами стає особливо істотною в тому разі, коли дослідник намагається фіксувати тексти в натуральному контексті, а не "на замовлення". Збирачі, що живуть у певному осередку від народження, добре знають своїх співбесідників, а тому легко спілкуються з ними. Проте й вони намагаються відшукати способи встановлення щирих і безпосередніх стосунків з людьми, які допомагають їм у роботі. Гнат Танцюра пригадував, що дуже корисним для збирача є знання та вміння виконувати фольклорні

твори: "В усякому гурті я завжди віддячував за пісні піснями, за казки — байками, жартами тощо. Тут ішли емоції за емоції <...>. Отже, за допомогою фольклору можна збирати фольклор"[20].

Досвід збирацької роботи засвідчує, що народні оповідачі добре розуміють вагу й престижність своїх знань та вміння майстерно розповідати й привертати увагу слухачів. Тому ця своєрідна й цілком виправдана гордість часто не дозволяє одразу ж по знайомстві зі збирачем розпочати оповідь. Іноді майстерний виконавець легко й невимушено показує своє знання, проте потім удавано байдуже може сказати, що більше нічого не пригадує. Ця ситуація так часто повторюється в роботі з оповідачами, що часом така поведінка навіть видається певним ритуалом професійного виконавця. В цьому разі, однак, справжній оповідач рідко може залишитися байдужим, коли почує, що збирач також знає багато цікавих оповідок. Адже неодмінною рисою гарного виконавця є також уміння слухати, тому "професійні" взаємини часто легко встановлюються через "спілкування за допомогою фольклору". До такого засобу нерідко вдаються усі збирачі, проте зловживати ним також не слід. До негативних наслідків може призвести й інший досить легкий, проте хибний шлях встановлення невимушеності спілкування. Йдеться про запис від інформаторів під час застілля. Г. Танцюра різко негативно оцінював таку практику[21].

У практиці світової антропології та фольклористики, наприклад, при роботі в Африці чи серед індіанців Північної Америки, дослідники мали долати не лише психологічний, а й етнічний та мовний бар'єри між збирачем та місцевим населенням. За цих умов, коли вченим часом доводилося користуватися послугами перекладачів, годі було й говорити не лише про запис за природних умов, а часто й про правильну інтерпретацію традиційних з'яв та текстів[22]. Тому нині переважно застосовуються тривалі експедиційні дослідження, що дозволяють вченому "злитися" з середовищем, яке він досліджує, і таким чином уникнути проблем, супутніх застосуванню експедиційного методу. Практика засвідчує продуктивність зближення експедиційного та стаціонарного методів: "Надійні та цікаві результати може обіцяти лише стаціонарна робота у певному вузькому районі. Навіть якщо робота провадитиметься експедиційно, то експедиція <...> неодмінно буде тривалою і розіб'ється на ряд тривалих зупинок у кожному конкретному районі, тобто фактично перетвориться на роботу стаціонарну. А деякі часткові завдання, наприклад, отримання достатньої кількості експериментальних текстів можливе лише при дуже тривалому перебуванні збирача в одному й тому ж самому місці, тому що само собою зрозуміло, що особливі експериментальні умови запису тексту, створені природним плином життя села та лише вдало використані збирачем, набагато цінніші, ніж створені штучно самим збирачем. Для цих природних умов експериментування завжди необхідне тривале перебування на одному місці"[23].

За умови застосування стаціонарного методу збирач має змогу щоденного спостереження певного фольклорного осередку в природній атмосфері, що не "збурюється" присутністю незнайомого спостерігача. Така методика дозволяє не лише отримати найдостовірніші свідчення про активність функціонування творів певних жанрів чи тематичних груп, вона виявляється особливо продуктивною при вивченні живого життя традиції, зокрема дає можливість отримати цінні свідчення про те, в яких ситуаціях і які саме усні тексти постають у спонтанному спілкуванні носіїв традиції. За таких умов найлегше здійснити записи в природному контексті. Як писав Г. Танцюра, це передбачає постійний пошук та готовність збирача в будь-яку мить зафіксувати твір, що виконувався в тій чи іншій ситуації: "Витворюється своєрідна звичка: не розлучатися з папером і записувати все, що вловило вухо й око"[24]. Застосування технічних засобів значно вдосконалює стаціонарну роботу збирача, проте навряд чи можна сподіватися, що вони можуть бути використані за будь-яких умов, адже часом застосування магнітофона може бути неприйнятним навіть з етичних міркувань, тож доцільно поєднувати технічний запис з фіксацією від руки, особливо ж, коли йдеться про анекдоти, прислів'я тощо.

Стаціонарний метод дозволяє здійснити якомога більш вичерпну фіксацію репертуару

обстежуваного осередку та окремих оповідачів, повторно зафіксувати ті самі твори від одного та від різних носіїв. Ця копітка робота може видатися малоінформативною, бо не дає знання про нові сюжети та твори, проте для вивчення динаміки фольклорної традиції вона надзвичайно важлива. Застосування суцільного обстеження в цьому разі найбільш плідне. Втім, це не заперечує можливості звертання збирачів до інших тактик, зокрема опитування за сюжетами, вивчення певного жанру чи жанрового різновиду, окремого оповідача тощо. Саме застосування стаціонарного методу дозволяє щонайпильніше придивитися до того, як відбувається взаємообмін між оповідачами, як поширюється текст і які зміни відбуваються в ньому.

Стаціонарне обстеження забезпечує широке застосування методики суцільного запису[25], оскільки дає можливість збирачеві протягом тривалого часу спостерігати життя фольклору в певному осередку. Воно передбачає найповнішу фіксацію традиційного репертуару осередку, незалежно від повноти, художньої довершеності та змісту текстів. "Теоретичні ж завдання, напевно, можуть вимагати не лише кращого тексту пісні, казки, билини і т. п., але також і пересічного (обивательського) тексту та навіть гіршого з тих, що зустрілися збирачеві тексту, що розкладається, і навіть напевне дефектного, зіпсованого"[26]. Коли така методика поєднується з максимальною увагою збирача до функціонування творів у процесі живого спілкування носіїв традиції, це дає щонайповніше уявлення про певний синхронний "зріз", а зіставлення таких матеріалів, отриманих протягом досить тривалого часу, є джерелом розуміння історичної динаміки традиції. На жаль, суцільне обстеження не досить популярне серед збирачів, які мають змогу тривалий час працювати в одному осередку. Значною мірою це зумовлено хибними стереотипами, що диктували пошук нових, досі не публікованих та "ідейно довершених" зразків. За цих умов значна кількість надзвичайно цікавих матеріалів, що дають ключ до розуміння складних закономірностей функціонування традиції, залишаються поза увагою збирачів. На підтвердження цього звернімося до епізоду багатющого збирацького досвіду видатного українського збирача Гната Танцюри. Він пригадує, як на початку своєї збирацької практики почув пісню про Кармелюка, що здивувала його незвичним для фольклору ворожим ставленням до героя: "Це мене здивувало і якось образило. Я завагався: записувати таку пісню чи ні? Я наперед знав, що цього ніхто не схвалить. Проте таки записав її з єдиною думкою: все ж таки це пісня, а може, колись учені на цій підставі зроблять якісь висновки. Коли я запитав Андрія Шура, від кого він навчився цієї пісні (а такі запитання завжди треба ставити перед співаками), то він відповів, що навчився від свого діда Омелька Шура"[27]. Розвідки в царині історичного контексту також є неодмінною умовою будь-якого запису. Тож при подальших спробах простежити походження цього факту виявилися важливі відомості про умови його появи, і допомогли глибше пізнати світогляд та історію народу[28].

Хибним видається не лише ідеологічний "відсів" матеріалів. Так само й перебільшення ролі естетичних критеріїв може стати на заваді адекватному відтворенню стану традиції. Адже часом саме такі "неповні" чи "нелогічні" тексти дають дослідникам вкрай важливий матеріал для витлумачення не лише змісту твору, а й архаїчних витоків його художніх образів, особливостей поетики імпровізаційних жанрів тощо. Тому, при можливості, не варто нехтувати фіксацією усного тексту в процесі пригадування, записами текстів від різних оповідачів, які знають та оповідають текст у різних втіленнях, навіть за умови, що їх варіанти дуже близькі за словесним текстом. Для розв'язання питань історико-фольклорної текстології, що цікавиться передусім життям тексту в традиції, цей матеріал неоціненний. На жаль, настанови попередніх десятиліть, спрямовані на пошук нових та невідомих творів, сюжетів, редакцій зашкодили нагромадженню матеріалів такого характеру, і вони лише випадково збереглися для нащадків. Тому нині, коли більшість прозових жанрів ще досить активно побутує в народному середовищі, обов'язок фольклористів зібрати матеріал, що міг би дати відповіді на фундаментальні питання про природу творчих процесів у традиційній культурі. Особливо варто наголосити на істотності максимального відтво-

рення як комунікативного, так і більш широкого (соціального та культурного) контексту, в якому поставали ті чи інші варіанти.

Нотування інформації, що проливає світло на місце зафіксованого твору в репертуарі оповідача, вкрай істотне, через це варто зауважувати, чи дає сам оповідач назву тому чи іншому зразку, і якщо так, то яку саме; як носій визначає жанрову приналежність твору; чи часто він виконує його та за яких обставин; від кого перейнято текст; як сам інформант розуміє зміст твору; чи відомі оповідачеві інші варіанти; як він оцінює естетичні якості твору; чи вніс оповідач зміни до тексту, який почув від іншого виконавця[29].

Залежно від конкретного завдання, що стоїть перед збирачем, а також від жанрових особливостей творів, якими він цікавиться, та контекстуальної ролі усних текстів фольклорист може вдаватися до форм активного чи пасивного спостереження та інтерв'ю. Іноді необхідне поєднання різних форм роботи, що зумовлюється дослідницькими завданнями, особливостями фіксованого тексту, його зв'язком з контекстом тощо. В одних випадках участь збирача можлива лише як пасивне спостереження (виконання дорослими казки аби приспати дитину; обмін чутками чи анекдотами, що передбачає певну конфіденційність розмови), в інших він може брати активну участь у процесі комунікації без шкоди для її перебігу, а часом створення повноцінного тексту запису чи відповідь на істотні для розуміння особливостей текстової трансмісії питання неможливі без розпитувань щодо певних аспектів побутування, джерел тексту, ставлення до його змісту тощо. Слід, однак, зауважити, що при розпитуванні відбувається кардинальна зміна контексту, а "збурююча" роль збирача може бути настільки істотною, що це позначатиметься на автентичності запису. Не випадково І. Франко зазначав: "Поза тим, у спокійній товариській розмові мужики не люблять питань і відповідей і дивляться кривим оком на інтелігента, який би навіть у найліпшій волі захотів вести з ними розмову таким привичним для себе, а непривичним для них способом.

— Що ж то він мене на протокул бере? Або: він мене катехи випитує? — марикують собі селяни на такого розмовника, що раз у раз пристає до них із запитаннями. — Най би говорив так, як люди, а то все чогось допитується!

— Най би говорив так, як люди! Оттож-то й цікаво прислухатися, як вони говорять"[30].

Короткий опис загальних особливостей збирацької роботи в царині фольклорної прози, безумовно, не може дати відповіді на всі питання, що постають перед збирачем. Основну увагу при викладі було сконцентровано на тих особливостях збирання, що покликані забезпечити максимальну автентичність фіксації усних текстів та інформативність записів. Виконавська природа фольклору дедалі глибше осмислюється не лише теоретиками, а й збирачами. Це сприяє удосконаленню та підвищенню якості фіксацій, правильному формулюванню проблеми, визначенню завдань, часу, місця, середовища, об'єктів та методики і обранню найбільш доцільної техніки польової роботи.

м.Київ

1. Етнографічний вісник, 1930. — Кн. 9. — С. 2.

2. *Там само.*

3. Див.: ІМФЕ, ф. 8—5, од. зб. 626 б, арк. 17—17 зв. Принагідно користуюся нагодою висловити подяку керівникові групи рукописних фондів ІМФЕ НАН України п. Галині Довженок, яка привернула мою увагу до цього документа.

4. Dégh Linda and Vázsonyi Andrew. The Memorate and the Proto-Memorate // Journal of American Folklore. — 1974. — Vol. 87. — № 345. — P. 233.

5. *Иванова Т. Г.* Специфика фольклористической текстологии // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. — Л., 1991. — Т. 26. — С. 7; *Кругляшова В. П.* К истории и методике собирания преданий // Фольклор Урала: Народная проза. — Свердловск, 1976. — С. 3—4.

6. *Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore. — Hatboro, Pennsilvania: Folklore Associates, Inc.; London: Herbert Jenkins, 1964. — P. 3.

7. *Там само.* — P. 17—18.

8. *Даскалова-Перковска Л.* Българската фолклорна приказка: проза или поезия? Опит за изследване формата на расказа) // Български фолклор. — 1994. — Кн. 5. — С. 45.

9. *Кулиш П.* Сказки и сказочники // Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. — Т. II. — СПб., 1857. — С. 1—103.

10. *Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore.

11. *Dundes A.*, *Areva E. O.* Proverbs and the Ethnography of Speaking Folklore // American Anthropologist. — 1964. — Vol. 66. — №. 6. — Part 2. — P. 70—85.
12. *Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore. — P. 80—87.
13. Відзначимо лише, що Д. Бен-Амос слушно зауважив, що нема підстав оцінювати певні контексти як більш чи менш вартісні та домагатися запису саме в ситуації, вільній від чужинця-спостерігача (фольклориста), оскільки кожна ситуація формує власний контекст, а кожне виконання неодмінно відбувається в певному контексті, бо просто неможливе поза ним: *Ben-Amos D.* "Context" in Context // Western Folklore. — 1993. — Vol. 52, № 2—4. — P. 219.
14. Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. — СПб., 1856. — Т. І. — С. 8.
15. *Гиряк М.* Українські народні казки Східної Словаччини. — Братислава; Пряшів: Слов. пед. вид-во в Братиславі, 1983. — С. 160.
16. *Там само.*
17. К. Чистов зазначав: "Тексти цієї групи жанрів легкі; вони особливо залежать від конкретних умов спілкування виконавця та слухача і щоразу імпровізуються залежно від них. Тому помиляються ті дослідники, які чекають, що текст таких оповідей, переказів чи легенд може «відстоятися» у процесі побутування, а часто уривчасті й такі, що не мають стійкого тексту, імпровізаційні оповіді, котрі побутують, вважають неповноціннними у фольклорному смислі цього слова, результатом недбалості збирача, забудькуватості чи браку майстерності виконавця, в кращому разі — сировиною для майбутніх цілком сформованих, "відстояних", оброблених і т. д. творів" (*Чистов К. В.* Современные проблемы текстологии русского фольклора: Доклад на заседании Эдиционно-текстологической комиссии V Международного съезда славистов. — М., 1963. — С. 19—20).
18. *Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore. — P. 81.
19. *Goldstein Kenneth S.* Experimental Folklore: Laboratory vs. Field // Folklore International: Essays in Traditional Literature, Belief and Custom in Honor of Wayland Debs Hand. — 1967. — P. 71—82.
20. *Танцюра Г.* Записки збирача фольклору. — К.: Державне видавництво образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР, 1958. — С. 45.
21. *Там само.* — С. 21.
22. Такі парадокси у світовій антропології призвели до виникнення спеціальних методичних спрямувань, що дістали назву "феноменологічних", "когнітивних", "етичних" (на відміну від "емічних") і спрямовані на розгляд явищ "зсередини", з точки зору носія, а не дослідника, що часом інтерпретує їх у термінах та поняттях своєї культури. (Див. докладніше: *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (Теория и практика этнографических исследований). — К.: [Республіканська асоціація україністів], 1993. — С. 12—13; *Гримич М. В.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців: (Когнітивна антропологія). — К., 2000.
23. *Никифоров А. И.* К вопросу о методах научного собирания произведений устной народной словесности // Известия Русского Географического общества. — 1928. — Т. LX, вып. 1. — С. 88.
24. *Танцюра Г.* Записки збирача фольклору. — С. 8—9.
25. Головну рису методики образно підкреслює її англійська назва, що визначає її як методику "пилососа" ("vacuum cleaner" collecting) (*Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore. — P. 133—138).
26. *Никифоров А. И.* К вопросу о методах научного собирания произведений устной народной словесности. — С. 86—87.
27. *Танцюра Г.* Записки збирача фольклору. — С. 66.
28. *Там само.* — С. 66—71.
29. Див.: *Goldstein Kenneth S.* A Guide for Field Workers in Folklore. — P. 139—140.
30. *Франко І. Я.* Bel parlar gentile // Зібр. творів: В 50 т. — К.: Наук. думка, 1982. — Т. 37. — С. 8—9.





ПОЕЗІЯ Т.ШЕВЧЕНКА І ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО КНИЖНОГО І НАРОДНОГО ВІРШУВАННЯ

Галина СИДОРЕНКО

Віршована творчість — це не просто ритмічна мова (ритмізованою мовою може бути написаний і науковий твір, як "Мистецтво поезії" Буало), а особливий тип художнього зображення дійсності. Ритм — необхідний елемент творення художнього образу.

З цього погляду поетична творчість Шевченка увібрала й підсумувала найкращі досягнення розвитку українського народного й літературного вірша і, спираючись на засвоєні традиції, виробила нові, більш гнучкі й багаті форми.

Вірш Шевченка розвинувся передусім на грунті поетики й ритміки народної творчості. Навіть ритми силаботоніки в рядках його віршів настільки міцно взаємодіють з образними засобами народної творчості, що їх не завжди можна помітити й визначити відразу.

Ось приклади силаботонічних віршів Шевченка.

Чотиристопний ямб з перехресним чергуванням жіночих і чоловічих рим (за схемою *абаб*):

Реве та стогне // Дніпр широкий,
Сердитий вітер // завива,
Додолу верби // гне високі,
Горами хвилю // підійма...

Чотиристопний цезурований амфібрахій:

Така її доля... // О, боже мій милий!
За що ти караєш // її молоду?
За те, що так щиро // вона полюбила
Козацькії очі?.. // Прости сироту!

Тут усе нагадує народну пісню: і постійні епітети (Дніпр *широкий*, верби *високі*), й інверсія епітета, й переміщення в кінець рядка дієслів-присудків (*завива, підійма, полюбила*), і фігури анафори та апострофи, і нарешті, дуже важлива ознака — групування складів у межах рядка подібне до розміщення пісенних колін — у першому уривку за схемою [(5–4) – (5–3)]2 і в другому – [(6–6) – (6–5)]2[1].

Народний український пісенний вірш, як відомо, складочисельний (силабічний), але він суттєво відрізняється від літературного силабічного вірша. Не сама по собі кількість складів є мірою ритму народної пісні, а поділ її за допомогою цезури на групи, які відповідають пісенним тактам (колінам).

Рівноскладові рядки народної пісні діляться цезурою на два піввірші, або три, рідше чотири, групи складів, які й є найдрібнішою неподільною одиницею ритму.

Місце і кількість наголосів може змінюватись у різних піснях, але в межах однієї пісні кількість наголосів зберігається у всіх її рядках.

Ой не шуми луже, // зелений байраче,
Не плач, не журися, // молодий козаче
(запис XIX ст.).

Будова рядка дванадцятискладова (6–6), в кожному піввірші по два наголоси, з більшою силою звучать наголоси перед цезурою (*луже, журися*) та в кінці рядка (*байраче, козаче*).

Подібна картина у Шевченка:

Така її доля... // О боже мій милий... (6–6).

Якщо тактовий поділ народної пісні вимагає двох цезур у рядку, то менш виразну з них називають "малою цезурою":

Летіла / зозулька // понад сад, (3–3–3)2
Просила / молоду // на посад.

Утворення найпростіших, коротших за рядок мовних ритмічних одиниць підпорядковане, таким чином, поділу на музичні такти. Пісенні наголоси навіть при читанні звучать з більшою силою і об'єднують навколо себе групу інших наголошених і ненаголошених складів у так зване "пісенне коліно".

Розміри народних пісень різноманітні й пов'язані з їх видовими ознаками.

Найбільш поширені народні українські пісні семискладові (весільні, жнивні, веснянки, шумки), восьмискладові (щедрівки, веснянки, весільні та новорічні, колискові та солдатські, частина соціально-побутових та пісень про кохання), дев'ятискладові (переважно весільні), десятискладові (колядки й щедрівки, історичні та побутові пісні), одинадцятискладові (весільні, побутові), дванадцяти- та тринадцятискладові (пісні різних ви-



Видубицький монастир у Києві. Офорт. 1844

дів), чотирнадцятискладові (т. зв. "коломийкові")[2]. Останній тип виявився найбільш гнучким, здатним організувати ритм віршів найрізноманітніших тематичних циклів; він відомий дуже давно по всій Україні й відіграв значну роль у формуванні ритміки літературного вірша.

Цілий ряд явищ в історії віршування в українській літературі своїм корінням сягає в глибини народної творчості й може бути з'ясований тільки через вивчення таких зв'язків. Зокрема, для розкриття своєрідності Шевченкового вірша дуже важливо простежити за вростанням фольклорної традиції в літературну творчість паралельно з розвитком власне літературних ритмічних форм.

Найдавніші зразки віршування в українській літературі зафіксовані в кінці XVI ст. Вони являють собою різні типи версифікації. Це — так звані "досилабічні" нерівноскладові римовані вірші та силабічні, рівноскладові (здебільшого тринадцятискладові) розміру (7—6)2.

Деякі вчені віршописці, знавці античних поетик, намагались покласти античні метри в основу шкільної науки віршування. Спроби ці не дали позитивних наслідків, бо практично можливим є утворення тільки таких систем віршування, які не суперечать органічним особливостям національної мови. Українська ж мова як зараз не знає, так не знала і в XVI—XVII ст. довгих і коротких звуків, які в свій час у старогрецькій та латинській мовах спричинили до вироблення ритмічних ознак метричного вірша. Щодо ритмічного генезису нерівноскладових римованих віршів та віршів силабічних, то він історично пов'язаний з еволюцією ритмічних форм народної пісні й не виходить за межі умов, створених розвитком національної мови.

Силабічна система віршування швидко подолала штучні спроби впровадження метричних схем античного віршування й відтіснила нерівноскладові вірші. Цьому сприяло і поширення в XVI-XVII ст. на Україні латино-польських піїтик, які давали виклад латинських теорій пізнішого часу в пристосуванні до польської силабіки. Якщо неможливо було ввести у віршування метр, який спирався на неіснуючі в мові довгі й короткі склади, то цілком придатним виявилось складочислення, що відразу відчутно упорядковувало ритм і не було чуже національній українській народній поезії. Проте воно відрізнялось від пісенного: в народній творчості складочислення спирається на принцип сумірності в часі (ізохронізм) і тому є кількісним, а в літературному вірші воно переслідує мету виділення групи складів як основної ритмічної одиниці (ізолабізм) і є якісним.

Протягом двох століть свого розвитку (з кінця XVI до кінця XVIII ст.) силабічна ритміка дала різноманітні зразки віршів, починаючи від незграбних спроб і закінчуючи досить-таки гнучкими формами ритмів XVIII ст.

У мовах з постійним місцем наголосу (французька, польська та ін.) силабічний вірш у своїх ритмічних формах саме й спирається на цю властивість. У мовах з нефіксованим наголосом, як українська, російська, білоруська та ін., виявилась тенденція до виділення в силабічних віршах *ритмічних* наголосів і приглушення другорядних[3].

Дослідники здавна помічали подібність розмірів старовинних силабічних віршів і народних пісень. Так, акад. В. М. Перетц[4] звернув увагу на близькість ритмічної будови двовіршів А. Римші "Март", "Апрель", "Июнь" та народної пісні "Ой джигуне, джигуне, який ти ледащо", а також майського двовірша та пісні "Казав мені батько, щоб я оженився":

Ной арху готует // божим повеленіем (6–7)
Абы в потоп не згинул // з своим поколенієм. (7–7)
(А. Римша).

Казав мені батько, // щоб я оженився, (6–6)
По досвітках не ходив // та й не волочився (7–6)
(Народна пісня).

Розвиток силабічного віршування позначений боротьбою двох тенденцій. Першу представляли вчені ченці, які протягом XVI, XVII і певною мірою XVIII ст. були, сказати б, "кураторами" культурно-освітньої справи. Вони прагнули вироблення сталих і обов'язкових віршових канонів і засвоєння штучної, далекої від розмовної лексики літературної мови, яка б несла на собі відбиток шкільної вченості. Вони намагались консервувати тринадцятискладник з цезурою після сьомого складу, парним жіночим римуванням і постійними ритмічними наголосами перед цезурою та в кінці рядка.

Друга тенденція йшла від впливів з боку народної творчості, народної мови, від живих людських потреб, які народжувались у світському середовищі й були підхоплені віршописцями.

Відчувши могутню здатність ритмічної мови до висловлення емоцій, поети починають у віршах розповідати про діла земні й гріховні з точки зору духовних пастирів: про тугу за милим, про кохання і зраду, про самотність і неприкаянність сиріт, про сумні й смішні випадки з людського життя. Побожність у таких творах поступилась перед елементом світським — любовною романтикою, веселим гумором, нерідко сороміцьким жартом. Від сухої риторики книжних віршів поети звернулись до народної пісні, багатої образами, почуттями та мелодією, і за її рахунок значно збагатили поетику та ритміку своїх віршів. Ясна річ, церковники не друкували таких творів. Вони розкидані по численних рукописних альбомах, збирання та публікація яких відбулись значно пізніше — в кінці XIX та в XX ст.

Поети у віршах на світські теми намагались наслідувати народну поезію. Так, "Пъсня свъцкая" з рукописного збірника 1718 р., складена в *коломийковім розмірі* із збереженням типового для народної творчості паралелізму, безперечно належить поетові з середовища ненародного:

Поставълю ж я сторожейку // о малейкой хвилъ, (8–6)2
Жеби мое (й) слъчной дамы // іньше не любили[5].

Власне коломийка — це окремий вид народної лірики. Паралелізм художніх образів утворює строфу з двох римованих рядків з малою цезурою після четвертого і великою після восьмого складів:

Ой шуміла / діброванька // від вітру буйного,
(4–4–6)
Ой ще буде // вна шуміти // від голосу мого.

Цезурований рядок коломийки має тенденцію до утворення внутрішньої рими, яка, в свою чергу, поступово веде до чотирирядкової строфічної будови:

І. Гей плину я / по Дунаю
І так си / думаю,
Нема кращих співаночок, // як у нашім краю.

Розмір строфи пісні: (4–4) – (3–3) – (8–6).

II. Ой калина / біло цвіла,
Червоно / родила,
Де ж бим / свої очі діла,
Що бим го / любила.

Розмір: [(4–4) – (3–3)] 2.

Чотирнадцятискладовий розмір вийшов далеко за межі видових ознак коломийки. Його можна знайти у веснянках, історичних та ліричних піснях ("А вже весна, а вже красна", "Задумали Базилевці", "Стоїть явір над водою" та ін.).

Коломийковий розмір раз у раз поряд з іншими пісенними розмірами зустрічається в літературних анонімних піснях та віршах XVIII ст. Наприклад:

О роскошная Венера, // где ныне обцуеш?
Ты, сердечный Купидоне, // чую, глас мой чуеш. (8-6) 2

Серед давніх наших поетів Іван Некрашевич у спробах пристосування коломийкового розміру до потреб літературної версифікації першим ступив на той шлях, яким на багато десятиліть пізніше пішов Т. Шевченко. Віршований лист І. Некрашевича до І. Филиповича складений звичайним коломийковим розміром [(4-4) –)3-3)]2, але, по-перше, з комбінацією ямбічних, амфібрахічних і подекуди хореїчних стоп, що було цілком новим явищем для віршування XVIII ст., і, по-друге, з застосуванням уже традиційної на той час, виробленої в процесі ритмічної еволюції силабічного вірша, *леонінської схеми* (внутрішнє римування першого піввірша або першого рядка):

Отец Иван, // Петро й Степан *ямб*
З своїми жінками, *амф.*
Просим до нас // хотя на час *ямб хорей*
Приїхать святками. *амф.*

Поети XIX ст., особливо романтики 20-40-х років, загалом дуже уважні до поетичних засобів народної пісні, легко вводили в свою творчість коломийковий вірш. А тому, що в цей час відбувалось енергійне засвоєння силаботонічних розмірів, які ледь пробивали собі дорогу в літературі XVIII ст., то не дивно, що відбувалось оригінальне схрещення коломийкового складочислення з силаботонічним виміром ритму.

Наприклад, у вірші Л. Боровиковського "Рибалка" коломийковий розмір поєднується з хореїчною тенденцією, не чужою цьому розміру і в народній творчості:

Після бурі дівчинонька (8-6) 2
З Дону воду брала.
"Чиє хвиля веселечко
К берегу примчала?"

Поєднання хорея з коломийковим ритмічним типом дає і вірш О. Афанасьєва:

Ой у полі на роздолі (8-6) 2
Шовкова травиця.
Серед неї, край тополі
Чистая криниця.

Те же саме спостерігається у віршах В. Забіли (наприклад, "Сирота"), західноукраїнських поетів М. Шашкевича ("Думка"), І. Вагилевича ("Мадей"), "Жулин і калина"), Я. Головацького ("Весна").

Коломийковий тип вірша дуже характерний для творчості Шевченка. Порівнюючи з попередниками, він доводить його до високої ритмічної досконалості, користуючись різноманітними засобами.

Відділене від мелодії, коломийкове складочислення потребує додаткових засобів підсилення ритму. В поезії Шевченка це досягається введенням елементів, які в пісенному тексті, злитому з мелодією в єдине ціле, не були потрібні. Перш за все у нього частий коломийковий вірш чотирирядковий на дві рими, що не так уже й часто зустрічається в народній творчості.

В таку добу під горою
Біля того ***гаю,***
Що чорніє над ***водою,***
*Щось біле блук****ає.***

Шевченкові коломийкові ритми виглядають як більш-менш усталене чергування чотиристопного хорея з двостопним амфібрахієм та чотиристопним ямбом:

Вітре буйний, вітре буйний, *4-ст. хорей*
Ти з морем говориш, *2-ст. амф.*
Збуди його, заграй ти з ним, *4-ст. ямб*
Спитай синє море. *2-ст. амф.*

У даному випадку рядки неримовані (перший та третій) мають різний вимір – хорей та ямб, але не слід забувати, що у ритмічному відношенні вони ідентичні (принцип повторюваності *наголосів через один ненаголошений склад*), рядки римовані (другий та четвертий) мають однакову амфібрахічну схему з явищем *проклітики* (втрата наголосу перед наступним ритмічним наголосом – у четвертому рядку слово *синє*).

Подібна картина в іншому вірші:

*І смерк****ає****, і світ****ає****,*
День божий минає,
І знову люд потомлений
*І все спочив****ає****.*

Перший та третій рядки – чотиристопний хорей та ямб з пірихіями (стопа з двох ненаголошених складів), другий та четвертий – двостопний амфібрахій. Та тут є й інші деталі, які мають суттєве значення для вироблення ритму: *полісиндетон* (багаторазове повто-



І.С.Іжакевич. "Тарас пастух". Ілюстрація до поезії Т.Г.Шевченка "Мені тринадцятий минало"

рення сполучника *і*), *звукова епіфора* (повторення закінчень слів), що в кінці рядка переходить у риму – смеркає, світає, минає, спочиває. Звукові анафори (однакові початки слів) та епіфори дуже активно озвучують коломийковий вірш Шевченка, додатково ритмізують його.

Зеленіють по садочку (8-6) 2
*Черешні та **ви**шні.*
*Як і перше **ви**ходила,* *Анафора **ви***
*Катерина **ви**йшла.*

Неперевершені Шевченкові алітерації збагачують його поетичну техніку реальними звуками життя. Так, шелест трав чується в "Утопленій":

Вітер в гаї не гуляє, (8-6) 2
Вночі спочиває,
*Прокинеться, – **тихесенько***
В осоки питає:
*"**Х**то **се**, **х**то **се** по сім бо**ці***
***Че**ше косу? **Х**то **се**?..*
Х**то **се**, **х**то **се**?" – **тихесенько
***С**питає, повіє...*

Дуже характерні для творчості Шевченка enjambements (переноси). Вони надають цілком особливого вигляду і його коломийковим віршам, порівнюючи з народнопісенними:

*Кругом його степ, **як море***
Широко синіє...
("Перебендя")
"Іди од нас..."
Ледве-ледве
Поблагословила:
"Бог з тобою!" – та як мертва
На діл повалилась...
("Катерина")

Народнопісенний вірш не знає переносів. Ритмічна цілісність його рядка відповідає змістовій завершеності його.

Інші народнопісенні розміри в творчості поетів XVII та XVIII ст. засвоювались подібно до коломийкового.

Найраніше в літературній творчості поряд з коломийковим віршем почали з'являтись восьми-, дев'яти- та дванадцятискладові народнопісенні розміри. Їх вводили в свої драматичні твори для оформлення пісенних уривків у діалогах дійових осіб письменники першої половини XVIII ст. Ф. Прокопович, М. Довгалевський та Г. Кониський. Так, восьмискладовим розміром складена пісня Курояда в трагікомедії Ф. Прокоповича "Владимир":

Слышите // праздничниа рога, (3–5) 2
День прийде // Перуна бога,
День шумний, // бурний, ужасний,
Праздік громкій, // велегласний[6].

Особливо помітні народнопісенні ритми в творчості мандрівних поетів, де вони в меншій мірі ускладнені штучною літературною лексикою.

Восьмискладовий вірш анонімного поета:

Чего ти ради, // младенче, (5-3)-(4-4)
Вправил тугу // в свое серце?

Багато зробили для введення народнопісенних ритмів у літературний вжиток Г. Кониський, І. Некрашевич, Г. Сковорода. Так, наприклад, вірогідно, що леонінський вірш Г. Кониського сформувався не без впливу поширених у народній пісні звукових повторів-епіфор в середині рядка.

У Кониського:

*Чиста **птица** / голу**бица** // таков нрав **имъет**,*
*Буде **мъсто**, / где **нечисто**, // тамо не **почнет**.*

У народній пісні:

*Котилися **вози** / з **гори**, // на долині **стали**,*
*Люби**лися**, / коха**лися**, // та вже пере**стали**.*

Все це були ще несміливі й часто незграбні намагання наблизити літературний вірш до природних народних джерел. Якісний стрибок у використанні художніх форм народної пісні літературною творчістю був зроблений безпосередніми попередниками Шевченка – поетами 20–30-х рр. XIX ст.

Романтична за напрямом, лірика цих років, шукаючи засобів посилення емоційності художнього зображення, звертається до поетики й ритміки народної пісні. Особливе місце займають силабічні народнопісенні розміри, які, відділившись від мелодії, міцно входять у творчість поетів і стають засобом висловлення найтонших порухів душі.

У поезії 20–40-х років на Україні трапляються і дванадцятискладові пісенні розміри, як у поезії М. Шашкевича "Побратимові":

Отак, Николаю, // вкраїнські вірлята (6-6)
І веселять душу // й серце зогрівають,

і семискладові вірші:

Шумить вітер / долами, [(4-3)-(4-3)] 2
Сухим листом / грає,
А над Дністра / водами,
Дитя цвіту / шукає.

(М. Устиянович, "Туга"),

і навіть народнопісенний 18-складник:

Ой застогнав голуб (6-6-6) 2
У темній діброві,
*На гіллі сухе**нькій**;*
Ой заплакав тяжко
Гіркими сльозами
*Козак молоде**нький**.*

(В. Забіла, "Голуб").

Народна пісня такої будови звичайно записується так:

Ой застогнав голуб / у темній діброві //
*на гіллі сухе**нькій**;*
Ой заплакав тяжко / гіркими сльозами //
*козак молоде**нький**.*

Безперечно, лірики 20–40-х років не досягли таких вершин в "олітературненні" народнопісенної ритмічної схеми, до яких піднявся безпосередньо за ними, а з деякими з них і одночасно Т. Шевченко. Проте вони зробили перші кроки в цьому напрямі, не дали загинути традиції, яка зажевріла ще в давній поезії на Україні. Вони піднесли її до рівня вимог нового часу.

У поезію Шевченка народнопісенні розміри вливались разом з думками, почуваннями, настроями, висловленими в народній ліриці, яка була частиною самого єства геніального поета.

Багато Шевченкових творів покладено згодом на музику, багато мелодій до них створив народ, але все ж первісно тексти виникли без мелодій. В літературному існуванні ритми народної пісні зазнають характерної обробки в напрямку помноження кількості ритмічних ознак. Поет чує словесний ритм народної пісні й переносить його в свою творчість, але розвиває так, щоб він з найбільшою силою зазвучав і без музичного супроводу, був мелодійним і без власне мелодії.

У віршах з силабічною схемою (6-6)-(6-5) перетворення схеми народнопісенного словесного ритму в літературний пов'язане з enjambements, яких не знає народна пісня:

І тебе загнали, мій друже єдиний, (6-6) 2
*Мій Якове добрий, **не за Україну**,*
А за її ката довелось пролить (6-5) 2
Кров добру, не чорну...

("Кавказ")

Народнопісенні розміри в творчості Шевченка трансформувались у нові форми літературного вірша шляхом широкого застосування enjambements, гнучкого користування засобами звукових анафор та епіфор (що було показано на прикладі коломийкових Шевченкових віршів), алітераціями, різними поетичними фігурами, зокрема безсполучниковими та багатосполучниковими конструкціями речень, риторичними запитаннями та вигуками, градацією, — фігурами, що вдало доповнюють узвичаєні в народній творчості паралелізми, рефрени та інші повтори, – і нарешті, через звертання поета до силаботонічних стоп – хорея, ямба, амфібрахія, які часто

дають на диво гармонійний комбінований ритмічний візерунок, як, наприклад, у коломийкових рядках.

Звертаючись до народнопісенних ритмів, інші поети першої половини XIX ст. все-таки виступали головним чином як стилізатори, тоді як Шевченко *формував* нові ритми, а народна ритміка була для нього *матеріалом*. Навіть у тих своїх творах, у яких він теж вдається нібито до стилізації, Шевченко залишається новатором. Своїм текстом його пісні уже відразу належать якійсь мелодії й власне створені для цієї мелодії як *ще одна* щиро народна пісня в незчисленній низці подібних пісень. Такою є дума з поеми "Сліпий", яка своїм, як кажуть, "складом і ладом" придатна для виконання традиційним речитативом:

Чайки і байдаки спускали,
Гарматами риштували,
З широкого гирла Дніпрового виплливали,
Серед ночі темної,
На морі синьому,
За островом Тендром потопали,
Пропадали...
Один потопає,
Другий виринає,
Козацтву-товариству із синьої хвилі
Рукою махає, гукає:
"Нехай вам, товариство, бог допомагає!"

Для дум характерний дуже інтенсивний вислів почуття, що виявляється в інтонації та ритмі. Мова дум багата на риторичні фігури (ґрадації, інверсії, повтори, еліпсис), закінчення рядків у них римуються і пісенний (ритмічний) наголос, збігаючись з логічним, припадає на закінчення рядка.

Ой полем, полем Килиїмським,
Та шляхом битим Гординським,
Ой там гуляв козак Голота,
Не боїться ні огня, ні меча, ні третього болота.
Правда, на козакові шати дорогії –
Три семирязі лихії:
Одна недобра, друга негожа,
А третя і на хлів незгожа.

("Дума про козака Голоту").

Рядки народної пісні нерівноскладові, бо в основі їх формування лежить не симетрія частин, а синтаксична упорядкованість уривків тексту, інтонація та рима. Крім рими, дума не має ритмічних елементів, які б призвели до утворення строфи, а й римування в думі не систематизоване: рима може об'єднувати від двох до восьми рядків у завершений період, або *тираду*, яка й є найдрібнішою композиційною ланкою думи, як строфа – пісні.

В історії українського літературного вірша народна дума відіграла своєрідну роль. Серед найдавніших зразків віршування, зафіксованих у кінці XVI й першій половині XVII ст., поряд з силабічними, здебільшого 13-складовими формами зустрічаються так звані "досилабічні" нерівноскладові римовані вірші. Частина цих віршів пов'язана генетично з появою ритму в прозових текстах (наприклад, у полемічних писаннях І. Вишенського), частина *прагне* до нормалізації за правилами силабіки (як "Лямент о утрапеню міщан острозьких", 1636 р.). Але частина являє виразні докази впливу поетичної й ритмічної традиції дум: поет у нерівноскладових рядках уникає цезури, упорядкованості римування, натомість будуючи свій вірш за принципом синтаксичної завершеності частин, частіше вводить у текст звукові та словесні повтори, поетичні фігури. Таким є вірш Кирила Транквіліона Ставровецького "Лѣкарство роскошником того свѣта" (середина XVII ст.):

О смерти несподѣвана,
Тось мя багатого пана
Без одповѣди нынѣ застала
І все красноє і любимоє моє забрала,
І навѣки од очій моїх во тмѣ сховала.

В українській літературі XIX ст. до Шевченка нікому не пощастило ввести ритміку думи в літературну творчість. Зусилля поетів закінчувались невдалими спробами стилізації, як у вірші А. Метлинського "Чарка":

Далі дужче й дужче вони гомоніли,
Поки вони на вороних не сіли,
Далі на орду літали,
Орду тую побивали.

Автор намагається досягти стилізації через "ламання" хореїчних віршів, заміну хореїчних стоп ямбічними:

Тут в основу ритму покладена не синтаксична упорядкованість рядків, як у думі, а силаботонічний принцип поділу на стопи, і тому наслідування виявилось дефектним.

(Закінчення в наступному номері)

ВАЖЛИВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО ЗВ'ЯЗКИ ПОЕЗІЇ Т.Г.ШЕВЧЕНКА З НАРОДНИМ ВІРШУВАННЯМ

Микола СУЛИМА

Бажання часопису "Народна творчість та етнографія" повернутися до порівняно давньої статті незабутньої Галини Кіндратівни Сидоренко заслуговує всілякої підтримки. Не віриться, що опублікована вона в 1961 році — такими світлими й універсальними залишаються думки, висловлені в ній. Не секрет, що давня силабіка тривалий час оцінювалася майже негативно, її вважали запозиченням із польської поезії, вчені з полегкістю зітхали, коли нарешті добиралися до "прогресивної" силаботоніки, системи, яка запанувала в Росії, а потім набула поширення й у нас. Г. К. Сидоренко пов'язала поезію Т. Г. Шевченка з попередніми традиціями українського віршування, тобто традиціями кількісної системи, системи силабічної. Вона довела, що складочислення не було чужим для української народної поезії, нагадуючи роботу В. М. Перетца, де вірш Андрія Римші звучав як народна пісня. Г. К. Сидоренко слушно вказує на те, що книжна поезія XVII—XVIII ст. повсякчас намагалася наблизитися до "природних народних джерел".

Надзвичайно цікавими є думки про відокремлення пісенних розмірів від мелодії, про "олітературнення" народнопісенної ритмічної схеми, про силабіку як важливий підготовчий етап у переході до силаботонічної версифікаційної системи тощо.

Важливо, що Г. К. Сидоренко говорить про паралельні процеси силаботонізації в Україні та в Росії, паралельні, а не випереджаючі в Росії і наслідувальні в нас — тут вчувається позиція вченого, який керується істиною, а не легендою про старшого брата. Г. К. Сидоренко фактично відродила в Україні віршознавство, яке започаткували в нас Б. Якубський, М. Йогансен, Д. Загул, С. Гаєвський, В. Ковалевський. Для Г. К. Сидоренко характерна відкритість до нового слова в науці, вона легко сприймала й підтримувала як оберненість того чи іншого дослідження до формалістичної сторони художнього твору, так і модне свого часу статистичне віршознавство.

Зараз ми живемо в незалежній Україні, багато явищ оцінюється не так, як це робилося десять років тому. Пропонована увазі читачів стаття Г. К. Сидоренко подається без змін, а це означає, що вона пройшла випробування часом.

ТАРАС ШЕВЧЕНКО І УКРАЇНСЬКЕ ТАНЦЮВАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Вадим КУПЛЕННИК

Народність творів Т. Шевченка, його тісний зв'язок з усною творчістю і особливо з музичним фольклором віддавна привертали увагу дослідників. Студіювалися джерела поетики Т. Шевченка, вплив на його творчість дум, кріпацьких, козацьких, чумацьких, побутових та обрядових пісень, а також жартівливих приспівок до танців. Значним внеском у розробку цієї проблеми стали статті М. Грінченка, Д. Ревуцького, Ф. Колесси, О. Правдюка та ін.

На жаль, за межами досліджень ще й досі лишається проблема впливу на творчість поета народного танцювального мистецтва, хоча яскравих сцен танцю, окремих розповідей і зауважень щодо танців у його поезіях, прозі та драматичних творах значна кількість.

Названа стаття є лише спробою вказати на найбільш яскраві описи танцювальних сцен, визначити, чи вони мають характер принагідних спостережень та служать лише засобом художньої виразності у творах пое-

та, чи їх можна розглядати як достовірне джерело реальних відомостей про танець.

Не менш цікавим є питання ставлення поета до мистецтва танцю та про те, яке місце займало воно в його житті й творчості.

Перші враження від танців у молодого Тараса, ймовірно, пов'язані з дитинством. На початку XIX століття в Україні по селах повсюдно святкувалися календарні весняні, літні та зимові празники. Без танців молоді вони не відбувалися. Якщо додати до цих свят зібрання молоді на "вулицях", толоках, весіллях, вечорницях та традиційному танцюванні в неділю на вигоні перед корчмою, то виходить, що танцювали протягом усього року.

Майже п'ятнадцять років прожив поет на Звенигородщині. Спершу спостерігав, як звичайно, потім наслідував дорослих разом зі своїми однолітками, а потім парубком не міг не брати участі в родинних обрядових святах та іншого роду танцювальних забавах.

Прямих свідчень саме про таке знайомство майбутнього поета з танцями немає, але ж Т. Шевченко вмів і досить непогано танцювати. Можна навіть сказати, що поет любив цей притаманний українському народові вид мистецтва. Прагнення до пісні й танцю в українського народу він сприймав як органічний прояв національного менталітету. Танцювання з горя, з туги, перемагаючи психічне пригнічення — це риса вольової людини (козака) і вважалось поетом проявом козацького характеру, заповзятості та умілості.

Танцювання Т. Шевченка неодноразово засвідчували сучасники у своїх спогадах про поета, навіть згадуючи ту легкість, з якою він це робив.



Автопортрет. Сепія [Н.п. 29.XII.1849]

По-перше, хочеться навести спостереження М. Костомарова, який зауважив незвичайні риси характеру поета. Ці спостереження належать до 40-х років XIX ст.:

"Відзначався Т. Шевченко природним розумом, так, що розмова з ним ніколи не викликала нудьги і була надзвичайно приємною: він умів доречно жартувати, гостословити, потішати співрозмовника веселими розповідями і майже ніколи в товаристві знайомих не виявляв того меланхолійного настрою, яким пройнято багато його віршів".

Про безжурний настрій поета розповідає у своїх спогадах і російський письменник І. Панаєв. Він згадує, як 1838 року на квартирі українського літератора Є. Гребінки відбувався літературно-мистецький вечір. "Після вечері, — пише автор, — всі повеселішали... Гребінка почав наспівувати малоросійські пісні, а Шевченко пританцьовував під свої рідні звуки".

Та ось свідчення більш яскраве. Ф. Лазаревський розповідає про свою зустріч з колишнім командиром роти Є. Т. Косаревим, під командуванням якого служив Т. Шевченко у 1852 році. "С 1852 г. Шевченко стал все больше и больше вхож в наше маленькое общество, которое так, наконец, полюбило его, что без него не устраивалось, бывало, уже ничего... то ли обед или ужин, или любительский спектакль... Шевченко, обладавший хорошим и чистым тенором, знавший много чудесных украинских песен, был постоянным участником... хора". Далі Косарев розповідає про Шевченка-актора та художника вистав самодіяльного театру, у яких по-

ет брав найактивнішу участь. В одній з вистав Т. Шевченко не брав участі, хоч і був її натхненником і режисером. Незважаючи на те, він "разутешил публику таким неожиданным сюрпризом, что она от восторга чуть не спятила с ума! — Во время антракта вдруг поднимается занавес; музыка начинает играть плясовой малороссийский мотив, а на сцене появляется Тарас, переодетый в малоросса, и молодой прапорщик Б., переодетый в малороссиянку, да как "ушкварять" украинского трепака, так просто отдай все, да и мало! — От криков "бис" да аплодисментов едва казарма не развалилась: ей-Богу!.. Надивил тогда Тарас нас всех своим искусством в пляске! — Потом, как узнали за ним и этот секрет, то по вечеринкам частенько таки упрашивали его проплясать своего трепака, и когда бывал в духе или немножко, как говорится, "подшафе", то бывало и плясывал, и певал..."

Неможливо не згадати про випадок, який описав у своїх спогадах лікар А. О. Козачковський. Сталося це в селі Мосівці Полтавської губернії у маєтку генеральші Т. Г. Волховської. На той час це був своєрідний український Версаль, куди збиралися навколишні поміщики з сім'ями на танцювальні розваги, які тривали часом до другої або й третьої години за північ. Танцювали там модний на той час репертуар західноєвропейської бальної хореографії: вальс, польку, мазурку, гросфатер, екосез, котільон та інші танці. Спілкувалися на цих балах французькою і російською. У це світське товариство привів Шевченка письменник Є. Гребінка. Так несподівано з'явився там майже нікому невідомий Тарас Григорович. Не минуло й години, як серед гостей було чути українську мову, а згодом танці припинилися і на звільненому просторі зали старенька господиня танцювала з поетом український народний танець "метелицю".

З наведених фрагментів спогадів сучасників довідуємось, що поет любив танцювати не лише в часи своєї молодості, а й в більш пізньому віці, під час заслання.

Народна танцювально-пісенна стихія яскраво відбилася в драматургічній спадщині Тараса Шевченка. Так, в історично-романтичній п'єсі "Назар Стодоля", написаній на початку 40-х років XIX століття, є понад десятка згадок про танцювання, музику та пісенний супровід до них. Друга дія майже вся пронизана поезією народних звичаїв та духовною щедрістю української людності і завершується вечорницями. Т. Шевченко надзвичайно органічно вплітає в дію розмови про танець і саме танцювання діючих осіб. На початку першої дії дочка сотника Кичатого Галя, чекаючи сватів від свого нареченого Назара, співає, пританцьовуючи. На запитання ключниці Стехи, де це вона навчилася так танцювати, відповідає: "Як де, — на "вулиці". Влітку сільська "вулиця" була для молоді своєрідною школою танців. Так було і за часів Шевченка.

Традиційні українські народні танці в минулому виконувались не тільки під музичний акомпанемент, а й під спів самих виконавців. Часом танець починався під музику, а потім його продовжували під спів, згодом музиканти підхоплювали ритм і танець тривав під супровід музик. Багато танців називалися від перших слів пісні, під які вони виконувались. Було безліч приспівок до танців: *козак, козачок, горлиця, метелиця, шумка* та інші. Танцювальні пісні та приспівки здебільшого мали веселий, жартівливий характер.

Кобзарі та лірники були знавцями цього пісенно-танцювального репертуару, який виконувався на "вулиці", корчмах, весіллях та інших зібраннях молоді, тому кобзарі користувались великою повагою. Образ народного співака-кобзаря або бандуриста зустрічаємо у багатьох віршах Т. Шевченка, особливо рельєфно зображений він у поезії "Перебендя":

Отакий-то Перебендя
Старий та химерний
Заспіває про Чалого —
На Горлицю зверне;
З дівчатами на вигоні —
Гриця та веснянку,
А у шинку з парубками —
Сербина, шинкарку.

Кобзарі були завжди оточені увагою селянської молоді. У другій дії автор п'єси "Назар Стодоля", окрім звичайних музикантів, вводить у дію ще й кобзаря. Молодь, обступивши його просить заспівати такої пісні, "щоб аж жижки затрусились". Молодь у п'єсі — це реєстрові городові козаки та мешканці слободи поблизу полкового міста Чигирина. Вечорниці тут відбуваються весело, по-козацькому жваво. Багато співається пісень та виконується танців. Особливо шанують тут танець запорозьких козаків.

"...Ануте ж! Учистьте запорозького козака. А хто з вас бойчіший? — вигукнув Гнат Карий. — З гурту вилітає молодець-одинак, — пояснює в ремарці автор, — і витанцьовує перед спостерігаючими за ним людьми". Після танцю голосно хвалять виконавця. Усі задоволені й вигукують: "Ай да молодець! От жвавий! Що твій запорожець!" Типовими були танці парні — хлопця з дівчиною.

У прозовій спадщині Т. Шевченка не менш яскраво відображено мистецтво танців. Згадки про них зустрічаємо в повістях "Музикант", "Наймичка", "Княгиня", "Прогулка с удовольствием и не без морали".

Описуючи танцювальні забави в маєтку малоросійського поміщика ("Художник"), які відбувались на зразок балів польських магнатів, автор пише: "...грянул полонез и бал начался во всем своем величии". Письменник уважно спостерігає, як протягом вечора гості старанно "самым классическим образом" витанцьовували кадрилі, вальси... Гроссфатер тривав до самого сходу сонця. Ці німецькі танці, за висловом автора, "вымуштрованых господ", не хвилювали Шевченка, про що свідчить зневажлива атестація самого танцювального репертуару.

За кілька сторінок, описуючи танці дітей панського лікаря, поет з надзвичайною теплотою розповідає, як вони під мелодію української пісні, з піднятими догори рученятами, танцювали, приспівуючи:

Гоп-чук гречаники,
Гоп-чук печенії.

Поет любив дітей, вони завжди викликали у нього зворушливі почуття. Діти завжди горнулися до нього, вдячні за його щирість і доброту, про що свідчать спогади сучасників. Не випадково в одній з легенд тих місцевостей, де бував Т. Шевченко, розповідається про те, як поет приходив на поле до пастушків, роздавав гостинці, а вони йому танцювали.

У повісті "Прогулка с удовольствием и не без морали", автор, намагаючись бути непоміченим, стежить крізь вікно за гуртом дівчат у білих свитках, які "преусердно" танцювали "метелицю"..."так искренно, чистосердечно делали они свое дело..."

Поряд із щирою старанністю та грацією дівчат, автор змальовує манеру і характер виконання чоловічого танцю. Парубок, "взявшись в боки", так ударил козачка, что только окна зазвенели". Захоплені магією танцю, глядачі захоплено вигукували: "Оце-то так!"

Вражає досконале знання Шевченком типової для українських народних танців пластики, виразної образності та характеру їх виконання танцюристами. Йому, ймовірно, імпонував захоплюючий нестримний прояв молодечої енергії і сили, які виявляються в танцях. Можливо, він відчував у них вияв характеру запорозького козацтва, яке протягом століть воювало проти гнобителів: поляків, татар, турків та росіян.

О. Дей у своїй праці "Танцювальні пісні" вказував саме на цю рису танцю та пісні-приспівки до нього. Їх роль — "розпалювати атмосферу веселощів та додати охоти до танцю, а в глибшій суті — танець тренує витримку молоді, її гнучкість, розвиває запаси сил для праці і бою".

Варфоломій Шевченко, родич поета, розповідає у спогадах, як Тарас Григорович, гостюючи в Кирилівці, зустрівся на пасіці з сліпим лірником. Спершу він співав пісні та думи, а потім заграв козачка. Поет, зачувши танцювальну музику, почав відразу ж заохочувати дівчат та жінок до танців. У ті ж роки, перебуваючи в с. Мар'янівці Миргородського повіту на Полтавщині, Т. Шевченко часто з'являвся вечорами серед сільської молоді, замовляв на свій кошт музикантів, а сам слухав співи та уважно спостерігав за танцюристами.

Протягом усього життя поет записує народні пісні, перекази, повір'я, звичаї, обряди, замальовує пам'ятки старовини. Особливо багато Шевченко зібрав матеріалів, коли працював у складі Археографічної комісії (1845—1847) і їздив по Київщині, Полтавщині, Чернігівщині, Волині. Можна вважати, що саме тоді натрапив Т. Шевченко на народний переказ, у якому розповідається про старих запорожців, які приїздили з Січі до Києва, а потім і до Межигірського монастиря спасатися. Поет був надзвичайно вражений правдивістю народного оповідання і знав його напам'ять. П. Куліш надрукував цей переказ з поміткою — "чув від Шевченка".

"Прийдуть, було, в Київ запорожці, та й почнуть гуляти. Відкуплять на торгу всі бочки з дьогтем і розіллють по базару. Відкуплять всі горшки та й порозбивають на череп'я. Відкуплять скільки є риби, та й порозкидають по

всьому місті... Музики грають, а вони, побравшись в боки, ідуть мимо бурси. Бурсаки дивляться на них та й плачуть, а на другий рік — дивись половина бурси на Січі вродиться.

Так гуляють вони неділі зо дві. Увесь Київ сходиться на них дивитись. Тут бандури, гуслі, співи, скоки, всякі викрутаси.

Погулявши так та начудувавши весь Київ, ідуть вони в Межигірський монастир. Попереду сивий, як голуб, у дорогих кармазинах запорожець-прощальник. На його кошт усіх поять і всі танцюють, аж земля гуде!"

П. Куліш описав цю сцену прощання запорожця зі світом у романі "Чорна рада". Т. Шевченко використав окремі компоненти переказу в драмі "Назар Стодоля". "...Чи втямки тобі, — каже Гнат Назару, — як ми втікали з Братського на Запоріжжя?.."

Відлунням цього переказу можна вважати і епізод у повісті Т. Шевченка "Наймичка", коли чумаки, завершуючи свій тяжкий шлях з Криму, наслідують звичаї запорожців: "...Купили три цебри вина. Найняли троїсту музику та й понесли вино перед музикантами". За звичаєм, всіх, хто йшов назустріч, чумаки пригощали, і всі до одного — танцювали.

Т. Шевченко створив і поетичну картину цього прощання на Подільському торзі в Києві.

Ось парафраз його у поемі "Чернець":

У Києві на Подолі
Козаки гуляють.
Як ту воду, цебром-відром
Вони розливають.
Льохи, шинки з шинкарками,
З винами, медами
Закупили запорожці
Та й тнуть коряками!
А музика реве, грає,
Людей звеселяє.
А із Братства те бурсацтво
Мовчки виглядає.
....
Кого ж там з музикою
Люди обступили?
В червоних штанях оксамитних
Матнею улицю мете,
Іде козак. "Ох літа! літа!
Що ви творите?" На тоте ж
Старий ударив в закаблуки,
Аж встала курява! Отак!
Та ще й приспівує козак:
— По дорозі рак, рак,
Нехай буде так, так.
....
Аж до Межигорського Спаса
Потанцював сивий.
А за ним і товариство...

Українські кобзарі і бандуристи, приграючи до танців, рясно пересипали свою гру піснями. Тому і Т. Шевченко, створюючи образ кобзаря в поемі "Гайдамаки", вводить у текст багато танцювальних пісень, які виконуються або кобзарем, або співаками з оточення бандуриста. У художній тканині твору ряд зорових образів, але найколоритніший з них — гайдамака, що танцює навприсядки, взявшись у боки. Це типовий і традиційний для українського, особливо козацького танцю образ. Блискучі, повні сили та пристрасті танцювальні сцени змальовані поетом в "Гайдамаках":

— Добре! добре! Ну, до танців,
До танців, кобзарю! —
Сліпий вшкварив! Навприсідки
Пішли по базару.
Земля гнеться. Нумо, Гонто!
— Нум, брате Максиме!
Ушкваримо, мій голубе,
Поки не загинем!

Нестримний динамічний танець супроводжує весела приспівка:

Не дивуйтеся, дівчата,
Що я обідрався;
Бо мій батько робив гладко,
То й я в його вдався.

Або:

Пішла баба у танець,
А за нею горобець.
Викрутасом, вихилясом...
Молодець горобець.

Образ козака або молодого сільського парубка, що танцює навприсядки особливо популярним стає у XVIII—XIX ст. В одному з віршів Фацій з репертуару мандрівних школярів, присвяченому Різдву Христовому, зустрічаємо персоніфікований образ "матері-землі", яка на цьому світі "гуля і, взявшись у боки, пісні гука, б'є гопака в підківки широкі", — себто йдеться про український козацький танець, про характерний жест у танці, подібно як танцює гайдамака. Той же рух виконує Еней у поемі І. Котляревського, яку Т. Шевченко знав напам'ять. Щоб не мести "матнею улицю", то він її в "кулак прибравши", садить крутенько гайдука. Зустрічається цей образ у поетів-романтиків XIX ст.: М. Шашкевича, П. Куліша, Я. Головацького, М. Макаровського та інших. Використовували його письменники та дра-

матурги другої половини XIX ст.: І. Нечуй-Левицький, М. Кропивницький, А. Свидницький. Але в жодного з названих поетів та письменників ні своєю сутністю, ні рівнем напруги не досягає він такої значимості, як у Шевченка. Останній надавав гуртовому танцю козаків рис життя українського суспільства, яке прагне перемоги над ворогами-загарбниками, але це прагнення може здійснитися лише тоді, коли всі верстви суспільства об'єднаються в одному загальному "танці". Перемога можлива лише за однієї важливої умови — єдності всіх суспільних прошарків українського народу — козацтва, селянства та козацької старшини, яку поет називає отаманами.

Кобзар вшкварив, а козаки —
Аж Хортиця гнеться —
Метелиці та гопака
Гуртом оддирають:
Кухоль ходить, переходить,
Так і висихає.
"Гуляй, вітре, полем.
Грай, кобзарю, лий, шинкарю,
Поки встане доля".
Взявшись в боки, навприсідки
Парубки з дідами.
"Отак, діти! добре діти!
Будете панами".
Отамани на бенкеті,
Неначе на раді,
Походжають, розмовляють;
Вельможна громада
Не втерпіла, ударила
Старими ногами.
А я дивлюсь, поглядаю
Сміюся сльозами.

Лише тоді, коли перестала вагатись "вельможна громада" і стала на бік свого, готового до боротьби та бою народу, тільки тоді поет говорить про свої почуття вдоволення та надії на майбутнє.

Досліджуючи питання про зв'язки Шевченка з народним мистецтвом танцю в його житті та творчості помічаємо, що воно цікавило його протягом усього життя. Підтверджується це численними свідченнями сучасників поета. О. А. Правдюк у своїй праці "Т. Г. Шевченко та музичний фольклор України" наводить яскравий вислів зі спогадів українського громадського діяча, біографа та приятеля поета М. К. Чалого: "Хороший настрій, — пише він, — у Шевченка знаходив вихід не лише в жартівливих та ліричних піснях, але нерідко і в танцях".

Поетичні та прозові твори кобзаря рясніють сценами танцю дітей, дівчат, парубків, людей статечного віку та козаків. Це вказує на те, що танець у середовищі українського суспільства за часів Шевченка відігравав роль не тільки засобу спілкування в часи молодості, а був сталою рисою національного характеру.

Т. Шевченко володів своєрідним стилем опису танцювальних сцен та самих танців. Змальовуючи їх, він не вдається до опису окремих рухів, не називає їх, не описує композиційної будови (малюнка) танцю. Метою автора є створення у читача відповідного настрою від зображених у творі танців — лірично-спокійного танцю дівчат, чи гостроемоційного парубків, або несамовитого і героїчного танцю козаків. Часом автор змушує сприймати дію через констатацію факту, а інколи через враження та репліки глядачів.

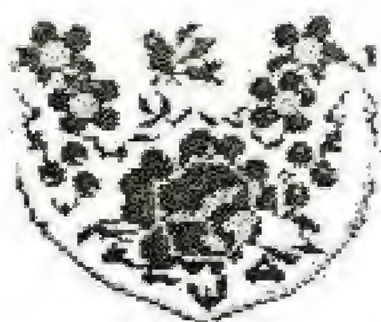
Відображаючи танці козаків, поет вдається до гіперболізації, вживаючи вирази: "аж встала курява", "аж Хортиця гнеться", "аж вікна задзвеніли", "аж земля трясеться". Для підсилення враження користується словами "ушкварити", "оддирати".

У текстах танцювальних пісень у поета оспівуються черевики, постоли, чоботи, закаблуки, переди, підкови. Цю традицію фольклорних танцювальних пісень та приспівок Шевченко зберігав і робив це з тонким естетичним смаком та високою майстерністю.

Дослідження ролі танцювального мистецтва у творчій діяльності та житті Шевченка має велике пізнавальне значення. Авторські спостереження над народним танцем — це достовірний живопис, основа якого — конкретні життєві враження. Усвідомлюючи їх, маємо можливість глибше простежити роль та функцію народної хореографії в суспільному житті українського народу. Часто в творчості поета танець сприяє поглибленню психологічних характеристик дійових осіб, або набуває асоціативних гостросоціальних відтінків і виступає як символ національної єдності, перемоги та незалежності.

Без цих відомостей характеристика творчості Т. Шевченка була б далеко неповною.

м. Київ



КОРОЛЬ* (КАЗКА)

Максим РИЛЬСЬКИЙ

Де я чув цю казку, цю легенду?

Не знаю. Її образи, її думки довго не давали мені спокою.

Я не хотів її нікому розказувати, але вона так довго мене мучила, слідкувала за мною, що я нарешті зважився дати її на суд людський.

Я добре знаю, що читачі тепер занадто тверезі, позитивні, аби слухать наївну казку. Але у мене є надія, що, може, чиємусь молодому, недавно розбудженому і тому не забрудненому тверезим розумом серцеві вона щось і промовить. Така, власне, надія і є причиною того, що я пускаю в світ своє писання.

...Це було в якійсь країні з пишними лугами і деревами, золотоверхими горами, блакитними озерами та розкішними полями. Але хоч край був такий чарівний і багатий — люди були в йому нещасливі.

Вони завше жили під гнітом королів і їх помічників, вони не могли милуватися блакиттю озер, бо мусили вічно працювати, аби мати хоч шматок черствого хліба. Але все-таки люди тоді були щасливіші, як тепер, бо у їх серцях ще жила віра.

Між ними завше жевріли іскри надії і ждали тільки хвилини, щоб спалахнуть величним багаттям. Так, вони завше надіялись, що по смерті старого короля новий подарує їм хоч трошки волі і дозволить працівникам користуватися зі своєї праці.

Вони надіялись...

Але королі що далі, то більше робилися жорстокими, і нарешті на трон вступив король, що його народ назвав Чорним Звіром — такий він був жорстокий і несправедливий. Потоки крові і сліз тепер зробились морем, а голод і смерть вільно гуляли по всій країні. Але віра людей не кидала, у короля був син, а на устах того сина така добра усмішка, що його всі назвали "Син Надії".

Нарешті, утомлений власною жорстокістю, король умер. Звідси й починається казка, що маю вам розказати.

I

...Світло-зелена долина. Дерева обсипані білим і рожевим цвітом. Квітки і святочно вдягнені люди, що, чекаючи чогось, ходять і неголосно балакають — ніби плеще вдалині якесь море. А на узгір'ї стоїть храм, сяючи білим мармуром, золотими й срібними візерунками, променистими самоцвітами і світло-кришталевими вікнами.

У храмі вінчається новий король — Син Надії з королівною з сусідньої землі. Вони полюбилися, як тільки можуть полюбитися пташки, що вирвались на вольну волю з тіс-

* 19 березня виповнилося 108 років від дня народження академіка Максима Рильського (19. III. 1895 – 24. VII. 1964), з іменем якого пов'язана ціла епоха в розвитку української поезії, науки і культури, зокрема вітчизняного народознавства – фольклористики та етнографії. Тривалий час він очолював академічний центр вивчення народної культури – інститут, який нині носить його ім'я, був головним редактором відновленого в повоєнні роки журналу "Народна творчість та етнографія". Він належить до числа тих людей, які в умовах XX століття особливо багато зробили для захисту і розвитку української культури, її виживання і відродження.

Після смерті М. Т. Рильського журнал "Народна творчість та етнографія" опублікував ряд праць про його спадщину. Зокрема такі матеріали публікувалися щороку в березні – місяці, в якому народився Максим Тадейович.

М. Т. Рильський глибоко знав і захоплювався красою народної пісні, народного поетичного слова. Він дуже любив – що менш відомо – також народні казки. За зразками цього жанру він створив, зокрема, казку "Король", яка у традиційній народнопоетичній формі відтворює гуманістичні ідеали М. Т. Рильського. – *Ред.*

них кліток, де нічого не бачили. І це знають, здається, навіть дзвони, що особливо радісно бринять у храмі.

Їх звуки поволі пливуть, підхоплюють на своїх хвилях народ, будять святкові передчування.

Коли б у той мент можна було глянути у серця людей, то виявилось би, що там сіяють якісь нові і незнані зорі і нагадують про щастя.

Люди снують гуртами і все оповідають, хто що знає про молодого короля. Забули всі, що він син Чорного Звіра; пам'ятають лише, що він Син Надії.

"Тихше, тихше... вони їдуть!" — прокотилось раптом по юрбі.

І розмахи ущухли, і урочиста тиша, як птах, розставила над долиною свої недвижні крила.

Справді, з храму між войовниками, жерцями, королівськими слугами їхала колісниця, вкрита зеленим гіллям. В колісниці стояв король у сяйві такої краси, якої ще ніколи не бачив народ, а до його схилялась голівка королеви... ах, про її красу нічого не можу сказати, бо чи ж може сова змалювати велич і сяєво сонця? І народ, засліплений промінням тих очей, як одна людина впав, і пролунали, несучись під небо, гучні слова:

"Слава молодому королеві і прекрасній дружині його!"

А коли крик замовк, в далеких горах, що тонули в блакитно-золотій імлі, луна одмовила:

"Слава!"

І виступив найстарший жрець з бородою, білою, як сніг, і почав промову. Хвала молодим розносилась скрізь по морю народному. Народ забув, що недавно ще той самий жрець однімав од його останні шматки хліба, і, занімівши, слухав слова його. А як жрець кінчив, до королеви підійшли молоді дівчата в білих убраннях і у вінцях із фіалок і молодими дзвінкими голосами проспівали їй пісню:

Із-за гір золотоверхих
Сходить сонце, цар землі,
Шле проміння у долини,
Що втопали в темній млі.

Із країни із чужої
Друге сонечко встає, —
Королева молодая
Світ надій навколо ллє.

Слава ж сонечку ясному,
Королеві молодій —
Хай чоло її вінчає
Промінь щастя золотий.

Королева в подяку обсипала дівчат дарунками, коштовними самоцвітами й шовками барвистими.

І вийшли до короля запальні озброєні юнаки й заспівали:

Тремтіть, ховайтесь, вороги,
Шумлять скрізь прапори шовкові,
За короля проллємо ми
Останні краплі крові!

Йому під ноги покладем
Ми королівства всі чужії,
Хай знають всі, що наш король —
Великий Син Надії!

А в ріднім краї спокій, мир,
І щастя хай цвіте довіку,
І в щасті всі благословлять
Хвилину цю велику.

Народне море плеще скрізь,
І радість, наче хвиля, грає —
Хвала і слава королю
Луна по всьому краю.

Король обдарував парубків пишно цяцькованою, хитро мережаною зброєю. І знов прокотилося по юрбі:

"Слава великому королеві і дружині прекрасній його!"

І в далеких горах, що тонули в блакитно-золотій імлі, луна одмовила:

"Слава!"

II

У великім королівськім саду щоранку співали пташки про кохання, пурхаючи між зеленими вітами. А тепер до їх приєднались король і королева. Спершу пташки дивились на їх з цікавістю й острахом, одна одну питаючи:

"Може, це вороги наші? Може, не варто співать перед ними?"

Але коли вони почули, як задзвенів над озером перший шовково-ніжний звук поцілунку, то разом защебетали.

"Ах, будем співать якнайкраще! Це — теж пташки, вони теж люблятьcя..."

Ще ніхто ніколи не чув, щоб хор пташиний так дзвінко й радісно співав, як того дня; ще ніхто не бачив, щоб лебеді так довго бавились на озері, розсипаючи водоспади крапель-самоцвітів, ще ніхто не чув, щоб так розкішно пахли фіалки — їх запах ніби казав одно слово: "кохання"! Вітер тихим пригорком цілував кучері закоханих, мліючи від щастя, засипав у пелюстках квітів.

...А королеві слуги й жреці того ж дня одібрали од бідних працівників землю, щоб там посадить виноградники для себе.

"Король не знає", — казала більшість із покривджених, і це було для їх утіхою.

"Але коли ж він знатиме!" — з журбою питали другі.

"А може, й знає!.. Він же син Чорного Звіра!" — казали треті, але таких було мало.

Правду казали перші, бо він справді думав, що його піддані живуть щасливо — адже ж у день його вінчання вони були такі щасливі, сяючи барвистими убраннями.


Максим Рильський, 1936

...І він впивався музикою поцілунків, він не міг намилуватись зорінням милих очей. Коли шовк її хвилястих кіс ніжно лоскотав його — він про все забував. Фіалки, пташки, озеро, дерево, лебеді, трави — усе німіло в захопленні перед тією любов'ю. Тільки іноді по зеленій траві пробігали якісь тіні. Але їх ніхто не бачив, і вони швидко й соромливо ховалися в темних кутках.

Коли ж по землі тихо пропливали хвилі нічної імли — закохані в солодкій знемозі слухали спів солов'я, і якісь крила їх підхоплювали і несли туди, де сплітaлось тремтяче проміння зірок.

III

Чимало часу пролинуло, чимало сліз народних пролилось у бездонне море вічності — а їх ще й досі не бачив король.

Але якось королева стала помічать, що часом він кудись щезає, і не такий ласкавий і ніжний з нею, як перш. Вона сумувала, не спала вночі, але нічого не казала королеві: не хотіла тривожить його.

Якби зелені кущі у королівській пущі уміли балакать, то вони б і розказали своїй королеві, що король одного разу на ловах зустрів бідну дівчину — Дівчину з Долин, що ходила, сумно співала й шукала чогось; що очі її сіяли, як небо, а волосся хвилями своїми нагадувало море; про те, що вона, побачивши Сина Надії, затремтіла, і то не було тремтіння зі страху...

...На другий день король знов поїхав на полювання і знов зустрів Дівчину з Долин. Вона плакала. Король зблід і вдарив коня, щоб їхати далі.

Раптом став і підійшов до Дівчини.

"...Ти гарна, як зірка. Але чого ж ти так сумно співаєш, чого ти плачеш? Чого ти ходиш сама у темнім лісі..."

"Ах, я — дочка бідаря, що не має чого їсти. Я шукаю слабому батькові ягід.

Мій Пане, ти, я бачу, — добрий. Значить, ти не знаєш, що творять твої слуги. Значить, ти не знаєш, що твій народ безсило стогне під їх гнітом, ти не чуєш ридань голодних дітей, не бачиш марно пролитої народної крові.

Мій Пане! Тебе народ зове Сином Надії. Він думав, що ти будеш не такий, як інші королі, що ти даси йому хоч краплю й щастя, й волі за все те, що він дав тобі, слугам і жрецям твоїм. І це правда — ти не та-

кий, як інші королі, але народові нема ні крихти полегкості. Тебе усі обманюють — ти їм віриш — ти ж виріс серед пишності королівського саду, ти чув лише дзюрчання водограїв і співи пташок; ти не знаєш, що значить брехня і омана. Я знаю, я — дочка бідного народу, що працює для інших, для інших живе і навіть для інших умирає..."

З блідим лицем мовчки слухав король. І мовив:

"Чекай... Скоро не буде ридань...

Жди мене тут взавтра, щоб рознести радісну вістку всім людям.

Але тим часом не кажи нікому нічого..." — і поїхав, схиляючись під наметом зелених дерев.

А Дівчина з осяяним лицем, з радіснопроменистими очима, на яких уже більше не дрижали прозорі сльози, пішла з лісу.

Вона не бачила, що на високому дубові сидів Ворон — чорний, зловісний Ворон — і насмішкувато неймовірно кричав.

... Вона нікому нічого не сказала.

А тим часом народ хвилювався, іскрами вибухав гнів народний, вона цього не знала.

Вона не знала, куди уночі ходить її брат — гірний мисливець, які таємні розмови веде він з товаришами...

IV

Дівчина з Долин ждала короля і плела для його вінок з лісових білих квіток, пишних нарцисів. Довго його не було. Нарешті почулось тупотіння кінських копит.

Так, то був Син Надії. Але на лиці не було радості, а в очах світився німий одчай.

"...Нічого... — промовив він і замовк, опустивши голову. Потім підняв її і мовив: — Мої помічники й жреці сказали, що коли я захочу зробить те, про що мріяв, а що обіцяв тобі, — вони мене уб'ють, по моїй смерті ще гірше гнітитимуть народ...

Моя жінка... ні, ні (і він закрив лице руками) — я не люблю її більше... Вона сказала: "Що з того, милий, — аби нам було гарно..."

Дівчино! Я тебе люблю, я з тобою втечу з пишного палацу в долину. Я разом з тобою, разом з народом литиму кривавий піт і сльози і буду щасливіший, як на троні". Обняв дівчину, і тихий поцілунок пробудив фіалки й нарциси, що спали в траві: вони тихенько забриніли якусь пісню.

Король їхав лісом у долини, де ждала його Дівчина. Була ніч. Він утік із світлиці і не знав, що королева уже прокинулась і зі сльозами шукає його. Йому було жаль кидать королеву, але він почував, що інакше не може зробить.

І, заглушаючи сум, у голові снували якісь мрії світлі, як блакить ясного дня. В небі прозоре проміння місяця й зірок спліталося в дивні візерунки й шепотіло про щось вічне й велике заслуханому серцеві...

...Раптом продзвеніла стріла, і страшні, озброєні люди підбігли з-за кущів до короля, що упав з коня; з грудей його ключем била гаряча кров.

"Це — за народні кривди й сльози", — промовив високий мисливець з луком в руках.

То був брат Дівчини з Долин.

Зорі злякано тремтіли...

НЕВТОМНИЙ ПРАЦІВНИК НА НИВІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДОЗНАВСТВА
(До 100-річчя від дня народження Петра Одарченка)

Лідія ОРЕЛ

Петро Васильович Одарченко — відомий український письменник, діяч науки і культури: літературознавець, мовознавець, етнограф і фольклорист. Народився в селянській сім'ї в с. Римарівці на Полтавщині 20 (7) серпня 1903 року.

Під час його навчання в Гадяцькій гімназії Олена Пчілка пророчо розпізнала в Петрові Одарченку майбутнього талановитого діяча, свідомого українця. Після закінчення Ніжинського ІНО та аспірантури в 1929 році він мав захищати дисертацію на тему "Поетична творчість Лесі Українки", але захист не відбувся через безпідставний арешт і засудження молодого вченого. Заслання відбував у Алма-Аті. У висилці працював у Курську, Уральську. Під час війни жив у Римарівці, Києві, Львові та Варшаві. Довелося жити у Відні, Західній Німеччині. Всі роки займався науковою діяльністю і публікувався. З 1950 року живе в Америці.

Головні публікації: "Поетична майстерність Т. Шевченка", "Шевченко і Мазепа" (1959), "Традиції Шевченка в українській літературі", "Шевченко і Леся Українка" (1962), "Шевченко в радянській літературній критиці" (англ. м.), "Образ Шевченка в українській поезії" (1963), 1964 року вийшла монографія "Світова слава Шевченка". Праці про Лесю Українку: "Леся Українка і Драгоманов" (1954), "Леся Українка і Адам Міцкевич" (1956), "Іван Франко і Леся Українка" (1957), "Леся Українка і українська народна творчість" (1960), "Епістолярна спадщина Лесі Українки" (1971) та ін.

В роки незалежності України видавництво "Смолоскип" видало в Києві сім книг Петра Одарченка, серед них дві останні: "Видатні українські діячі" та "Українознавчі спостереження й фрагменти". В Україні вийшло кілька книжок про самого Одарченка.

В опублікованій "Бібліографії друкованих праць" Одарченка, що охоплює період від 1927 до 1991 рр., налічується понад 550 публікацій.

1962 року обраний дійсним членом УВАН у Нью-Йорку, з 1975 — Наукового товариства ім. Шевченка. З 1993 — член Спілки письменників України.

Матеріали про життя, творчість, діяльність Петра Васильовича Одарченка характеризують його як "щирого, надійного українця", "невтомного працівника на полі науки" — людину, що попри всі життєві й суспільні катаклізми, яких на його шляху виявилось більш ніж багато, зуміла зберегти себе не лише фізично, а й духовно, зуміла вистояти, як писав І. Я. Франко, "цілим чоловіком" і максимально зреалізувати свій творчий потенціал. У часи тотальних духовних зламів таке життя іменується не інакше як подвигом.

За дослідженням Петра Ротача "Розвіяні по чужині (полтавці на еміграції)" (Полтава, 1998) біля 200 вихідців з Полтавщини заявили про себе в світі як талановиті, обдаровані фахівці з різних галузей. Серед них почесне місце належить і Петру Одарченку.

Свою любов до України, до земляків Петро Васильович проявляє на ділі. Він допоміг відремонтувати церкву в рідному селі, допомагає комплектувати бібліотеки Гадяча та сіл району. Вшановуючи його, вдячні земляки створили кабінет-музей Петра Одарченка, активно вивчають і популяризують його наукову спадщину.

З роси і води Вам, дорогий
Петре Васильовичу!

м.Київ

ТАРАС ШЕВЧЕНКО В МОЄМУ ЖИТТІ

Петро ОДАРЧЕНКО

"Кобзар" пробуджує почуття і свідомість належності до українського народу

Понад півтораста років сяє над Україною Сонце безсмертного слова Великого Кобзаря! Мільйони українців, поневолених чужими державами, стали свідомими синами свого народу завдяки Шевченкові. Коли ми читаємо біографії наших письменників XIX століття, то бачимо, що кожен із них починав писати рідною українською мовою під впливом творів Т. Г. Шевченка. Незважаючи на те, що в Україні до 1917 р. українська мова була заборонена, що всюди, в школах і в установах, панувала російська мова, наші письменники, прочитавши "Кобзаря", повертали на рідний шлях. І не тільки письменники зазнавали великого впливу Шевченкового слова, а й мільйони українців, які мали нагоду ознайомитися з поетичними творами Т. Г. Шевченка. Одним із таких мільйонів звичайних людей був і я.

Революція в моєму світогляді сталася влітку 1915 р., в тяжкі часи, коли у зв'язку з війною особливо посилилися утиски й заборони українського слова. Одного дня прийшов до мене мій товариш Пилип і сказав мені, що його родич приїхав із Москви і привіз йому "Кобзаря". Це був "Кобзар", виданий 1908 р. за ред. В. Доманицького, "Кобзар" повний, нецензурований. "Ця книжка заборонена, — сказав мені Пилип, — нікому не показуй, бо нас обох із гімназії виженуть, як дізнаються, що ми читали цю книжку". Ні однієї книжки за все своє життя я не читав із таким надзвичайним захопленням, як тоді — 1915 р. — читав я "Кобзаря"! Читав і заливався сльозами, сльозами глибокого співчуття до тяжкої долі "Наймички" і "Катерини". Лице в мене пашіло від надмірного зворушення! Подвиги козаків і гайдамаків найбільше захоплювали мене. Я з великим поспіхом переписував окремі вірші, окремі уривки і вивчав їх напам'ять. Ціле літо я мав у себе "Кобзаря". Я був безкраю щасливий! Я перемалював портрет Шевченка і свій малюнок повісив на стіні. Я молився Шевченкові! І з того часу (мені було тоді 12 років) я був уже національно свідомим українцем. Я мав абсолютний імунітет проти всяких русифікаційних заходів гімназійних учителів.

Революцію 1917 р. я зустрів із надзвичайною радістю. Я намалював олійними фарбами портрет Т. Г. Шевченка і повісив його поряд із іконами. Я мав тепер уже свого власного "Кобзаря"! Я тепер відкрито читав селянам твори Шевченка і виступав із доповідями про Шевченка, а також із декламаціями Шевченкових поезій і поезій, присвячених Шевченкові. Тодішні Шевченківські свята не можна ніякою мірою зрівняти з теперішніми еміграційними так званими (не українським словом) "імпрезами". Це були справжні всенародні свята! Вони відзначалися надзвичайною урочистістю! По селах і містах Полтавщини місцеві "Просвіти", драматичні й співочі гуртки, "юнацькі спілки", "гуртки українознавства" влаштовували гучні святкування: вечори пам'яті Шевченка, концерти, вистави ("Назар Стодоля", "Невольник", "Мати-наймичка", опера "Катерина"), маніфестації. От, наприклад, у невеликому селі Римарівці (село мало 300 дворів) сільський драматичний гурток поставив п'єсу "Мати-наймичка". Успіх був надзвичайний! Головну роль наймички грала місцева учителька і виконала вона цю роль, як справжня артистка. Присутні на виставі селяни плакали... Шкільна зала була занадто мала, щоб вмістити всіх глядачів. Довелося вдруге ставити цю п'єсу. А літом побудували тимчасовий "театр". Мені й моєму товаришеві доручили збирати рядна в селі, щоб із цих ряден зробити "стіни" театру. І от із цих ряден зробили театр, селяни побудували сцену, місцеві художники намалювали декорації. Кілька днів відбувалися вистави. Найбільший успіх мала п'єса М. Кропивницького "Невольник" (інсценізація поеми Шевченка "Невольник" ("Сліпий").

А коли в селі відбувалася маніфестація (демонстрація), то носили портрети Шевченка і співали "Заповіт". Серед плакатів був і мій плакат: на дощці з картону я намалював олійними фарбами жовто-блакитний прапор і на ньому написав: "Хай живе Вільна Україна!"

Ніколи не забуду, як відбувалося Шевченківське свято 1918 р. в Гадяцькій хлоп'ячій гімназії. Це свято влаштував гурток українознавства гадяцької української шкільної молоді. Велика гімназійна зала була прикрашена українськими рушниками, килимами, вінками з барвінку і соснових гілок та жовто-блакитних стрічок. На сцені — великий портрет Шевченка, прикрашений рушником. Більшість гімназистів і гімназисток були в українських національних убраннях. Хор гуртка українознавства і вся зала проспівали "Заповіт". Після доповіді про Шевченка хор виконував пісні на слова Шевченка, гімназисти й гімназистки декламували твори Шевченка. Я декламував "Мені однаково". На святі виступав також гімназійний оркестр. Якийсь особливий урочистий настрій, надзвичайне душевне піднесення панувало тоді серед усіх присутніх на цьому великому національному святі.

Шевченківські свята тоді відбувалися також і у вузькому родинному колі. Одне з таких свят відбулося в Гадячому в домі мого дядька. Діти мого дядька та його квартиранти-гімназисти зробили у вітальні імпровізовану сцену, прикрасили портрет Шевченка вишитим рушником. Я прочитав реферат про Шевченка, 10-літня Олеся продекламувала кілька віршів Шевченка. Далі була якась інсценізація одного з творів Шевченка. На початку свята і в кінці всі проспівали "Заповіт". Співали також і інші пісні. "Публіка" (дядько, тітка, батьки квартирантів та гості) нагородила виконавців гучними оплесками. Свято закінчилося дуже гарним обідом.

Не можу забути й Шевченкові дні 1920 р. У місті Гадячому була тоді радянська влада. З наказу Х. Раковського день народження Шевченка був оголошений всенародним святом. Удень відбулася масова маніфестація (демонстрація), в якій взяло участь усе населення міста, а також військова частина Червоної армії. Носили портрети Шевченка, плакати з більшовицькими гаслами. Маяли червоні прапори, гриміли духові оркестри. Лунали промови. Ось колона гімназистів і гімназисток підійшла до будинку гімназії. Зупинилися. Директор гімназії виступив із палкою промовою, в якій він особливо підкреслив значення Шевченка як національного пророка України. Група гімназистів в українських убраннях (у довгих чумарках) почала співати "Ще не вмерла Україна". А хлопці з-під чумарок витягли жовто-блакитні прапори і високо піднесли їх угору. І тут раптом десь узявся більшовицький комісар Шубін. "Арестовать петлюровцев!" — несамовито закричав він. Кілька червоноармійців підбігли із зброєю в руках і схопили наших хлопців. Тоді велика група гімназистів і гімназисток закричала: "Арештовуйте й нас! Ми всі співали!" До Шубіна в цей час підійшов завідувач Відділу народної освіти і сказав: "Звільніть їх, я беру їх на поруки". І хлопців звільнили. А ввечері відбулося Шевченківське свято в залі гімназії. Так само, як і в попередні роки, зала була прикрашена рушниками, килимами та вінками. На сцені на високому постаменті стояв бюст Шевченка. Постамент обгорнуто жовто-блакитним прапором. Після "Заповіту" струнний оркестр заграв український національний гімн "Ще не вмерла Україна". Почалася доповідь про Шевченка. В цей час в залу входять представники влади. Розпорядчик швиденько поправляє на постаменті прапор, ховаючи одну половину. З місця встає Олена Пчілка, підходить до бюста і розправляє прапор, щоб видно було обидві половини — жовту і блакитну. І тоді до бюста підбігає комісар Крамаренко, зриває прапор і несамовито кричить і погрожує "петлюрівцям". Олена Пчілка спокійно підходить до сцени, підіймає вгору руку й голосно на всю залу вигукує: "Ганьба Крамаренкові! Ганьба Крамаренкові!" І вся зала підхоплює цей вигук. Всі гімназисти й гімназистки встають і вигукують: "Ганьба Крамаренкові!" І в одну мить на грудях молодих людей з'являються раніше сховані в кишенях золоті тризуби з жовто-блакитними бантиками.

...Пригадую Шевченківське свято на хуторі 1923 р. У хутірській школі було три класи, в яких училося 18 учнів віком від 8 до 11 років. Я був учителем цієї школи. До Шевченківського свята готувалися кілька місяців. У цій школі був один дуже талановитий учень — десятирічний Федько Мельник. Він був поетом і художником. Його вірші містилися в хуторянському рукописному шкільному журналі "Перші проліски". Федько намалював великий портрет Шевченка. Дівчата прикрасили шкільну кімнату віночками з барвінку та жовто-блакитними прапорцями. А на одній стіні поруч з портретом Шевченка був зроблений із барвінку тризуб. На свято зійшлися всі хуторяни. Програма свята була досить різноманітна: доповідь, пісні, декламації. Серед хуторян були надзвичайно талановиті співаки. З Римарівки на хуторянське свято приїхав струнний оркестр, який виконав ряд пісень. Заграв він і національний гімн "Ще не вмерла Україна".

...Минали роки, 1 вересня 1929 р. я закінчив аспірантуру, а 1 жовтня мене заарештували агенти ГПУ. На допитах слідчий кричав: "Признавайся! Хто тебе завербував у контрреволюційну організацію?" Але ніякі погрози на впливали на мене. Я в найтяжчі хвилини пригадував слова Шевченка: "Караюсь, мучусь, але не каюсь". Пригадував я й слова Лесі Українки: "Убий — не здамся!" А коли після піврічного ув'язнення мене везли два місяці етапом на заслання в далекий Казахстан, я мав із собою найдорожчу для мене книжку — "Кобзар" Шевченка. На стінах тюрем, де зупинявся наш етап (калузької, тульської, ташкентської, алма-атинської), я писав слова Шевченкові, їдучи степами Казахстану, я пригадував Шевченкові слова:

І там степи, і тут степи,
Та тут не такії:
Руді, руді, аж червоні;
А там голубії;

Зеленії, мережані
Нивами, ланами,
Високими могилами,
Темними лугами.

На засланні я ніколи не розлучався з "Кобзарем". Завжди я мав при собі книгоспілчанське видання "Кобзаря" 1929 р. з ілюстраціями Їжакевича, Мартиновича, Сластьона, Трутовського та інших.

В найтяжчі хвилини мого життя "Кобзар" був єдиною моєю втіхою. Пам'ятаю ще такий епізод із мого життя. Я лежу в алмаатинській лікарні, лежу вже п'ятий місяць! Починаю видужувати після тяжких хвороб (запалення легенів, черевний тиф, запалення середнього вуха, трепанація черепа, гострий суглобовий ревматизм, гострий міокардит серця, рецидиви ревматизму). У моїй палаті є українці — літній кремезний чоловік із тяжкопораненою спиною і молодий хлопець. Я беру свого "Кобзаря" і читаю їм "Гайдамаки" та інші твори Шевченка. З якою великою увагою ці українці та ще інші хворі--неукраїнці слухають моє читання. Просять читати інші твори. І я з насолодою, з натхненням читаю їм безсмертні твори Шевченка. Хворі дякують мені. Чоловік із пораненою спиною, дякуючи мені, каже: "Поки ти читав, хлопче, то я навіть значно менше відчував біль у спині. Читай ще!" Так слово Шевченкове рятувало мене від душевних страждань, а моїх слухачів рятувало від фізичних мук.

...Скінчилося семирічне заслання (власне, два заслання і два тюремних ув'язнення). В Україні заборонили жити. 1939 рік. Я працюю в обласній бібліотеці м. Курська. В Україні відзначають 125-річчя з дня народження Шевченка. Я — співробітник бібліографічного відділу бібліотеки — пропоную, щоб бібліотека видала мою працю "Шевченко. Бібліографічний покажчик". І 1939 р. ця книжка була надрукована. Я листуюся з бібліографом Меженком, посилаю йому статті різних авторів про Шевченка.

...Минають роки. На еміграції я виступаю з доповіддю про Шевченка та друкую статті на різні теми, що стосуються творчості Шевченка, історії шевченкознавства, традицій Шевченка в українській літературі, значення Шевченка для України і української національно-визвольної боротьби, критики сучасних праць із шевченкознавства, світової слави Шевченка тощо. За весь час

надруковано понад 50 моїх праць про Т. Г. Шевченка.

Той "Кобзар", з яким я не розлучався, перебуваючи у в'язницях та на засланні, втрачено в часи страшної війни. Але мені пощастило купити примірник такого самого видання "Кобзаря", який я мав із собою в найтяжчі роки мого життя. І з цим "Кобзарем" я вже не розлучуся до самої смерті!

Читаючи й перечитуючи "Кобзаря", я думкою лину в рідну Україну, в рідне село, згадую своє дитинство, незабутні юнацькі роки й давні Шевченківські свята, які я святкував на рідній землі серед рідних людей.


Петро Одарченко

Безперечно, і в житті мільйонів українців Шевченко відіграв таку ж велику роль, як і в моєму житті. Шевченківське слово виховувало, виховує і буде виховувати самовіддану любов до рідного українського народу і віру в його перемогу, в його національне й політичне визволення. Слово Шевченкове й тепер виконує свою величну місію: зміцнює дух сучасних борців за волю України, зміцнює їх людську й національну гідність і нескореність. Гучний сміливий голос Тараса чуємо в поезії Симоненка та інших поетів.

Шляхом великого Шевченка — тернистим шляхом — ідуть кращі сини українського народу вперед до світлої мети, ідуть із гаслом Шевченка: "Борітеся — поборете!"

Шевченків день на хуторі

Серед безмежних просторів мальовничої Полтавщини в довгій положистій балці розкинувся хутір Мельниківщина. Вздовж балки по обидва боки біліли чепурні хатки, вкриті соломою, уквітчані садами. На горі з одного боку довгою смугою тягнувся великий дубовий ліс, а навколо — неоглядні лани. В глибині балки тік невеличкий потічок, обрамлений з обох боків вербами, вільхами, лозою. Влітку в цій зеленій долині росли буйні трави, цвіли квіти, щебетали птахи, гули бджоли і джмелі. Жили хуторяни серед цієї краси і привілля в повному достатку, і ніхто не передчував, що вони доживають останні роки...

Бурхливі революційні події докотилися і до спокійного хутора, але ніяких змін вони не внесли в життя хуторян: все залишилося по-старому, хоч і часто мінялася влада в ті роки. Великих багатіїв серед хуторян не було — всі хуторяни були міцні середняки. Але великі зміни внесла революція в свідомість, у настрої хуторян. Українська національна стихія захопила хутір. Хата Федора Михайловича Ковтуна була центром української національної революції на цьому хуторі, революції в думках і свідомості хуторян. Тут обговорювали події, тут читали українські газети, книжки, універсали і відозви... Тут же виникла думка про утворення власної хуторянської школи, і в 1920 р. ця ідея була здійснена. В простій селянській хаті у хуторянина Переварюхи була відкрита школа: лавки дістали в сусідньому селі, букварі Балченкової в колишній земській книгарні, вчителя, що тільки що скінчив сім класів гімназії і педкурси, дав Відділ народної освіти. Вчителеві було 17 років, учнів було 17, класів було три. З молодечим захопленням, з ентузіазмом, можливим тільки в ті незабутні роки національного воскресіння України, взявся вчитель до праці. Марко з "Соняшного променя" був зразком для молодого вчителя. Це не була звичайна школа — це була справжня творча лабораторія, кузня молодих талантів. Діти тут не тільки вчилися читати, писати і рахувати, — вчитель читав дітям цікаві

книжки, розповідав їм оповідання з історії українського народу, розповідав про українських письменників. І вчитель, і учні найбільше любили Шевченка. Багато віршів і навіть цілі поеми знали напам'ять. Весною ходили на екскурсії в ліс, складали гербарій, збирали колекції комах, малювали з натури квіти і комах. Вчитель же в легкій і доступній формі розповідав про перші весняні рослини. Учні вдома записували народні пісні і приносили вчителеві, так складався цілий збірник фольклорних матеріалів, що пізніше був відісланий до Етнографічної комісії Української Академії Наук. Серед учнів виявилися справжні таланти: один добре малював, другий писав гарні вірші. Школа стала видавати свій літературний журнал "Перші проліски". Вийшло чотири числа. Тут були оригінальні вірші, оповідання, фольклорні матеріали, малюнки, орнаменти. Душею цього журналу був десятилітній Федько Мельник, маленький рожевенький хлопчик. Це був хутірський Шевченко: він мав великі здібності до малювання і до поезії. Вчитель збирав і зберігав усі дитячі зошити, усі малюнки, нічого абсолютно не знищував. І коли минуло три роки його праці в цій школі, то зібрався надзвичайно цінний матеріал про кожного учня. І от тоді особливо відзначалися малюнки Федька. Сотні малюнків, розкладені в хронологічній послідовності (на кожному малюнку була дата), показували еволюцію здібностей цього талановитого хлопчика. Від першого дитячого малюнка хати і до прекрасного портрета Шевченка та справді мистецьких малюнків з натури — такий був шлях Федька за три роки упертої роботи над собою. І серед цих експонатів особливо відзначалася мистецька обкладинка журналу "Перші проліски". По боках — орнамент української вишивки, посередині — букетик синіх пролісків (змальований з натури), вгорі напис "Перші проліски", уквітчаний також пролісками. На районній і окружній педагогічній виставці цей журнал разом із альбомом усіх малюнків Федька, за три роки зроблених, дістав першу премію. І ось у цій школі у березні 1922 р. було влаштоване грандіозне Шевченківське свято. Готувалися до нього три місяці, половину "Кобзаря" вивчили напам'ять, підготували п'єсу "Весняний ранок Тарасовий" Олени Пчілки, вивчили багато пісень, всі стіни школи були обліплені малюнками Федька, Оленки і Матвійка на теми Шевченкових творів або Шевченкового життя. З дошок зробили сцену, з ряден — завісу, навіть намалювали нескладну декорацію. І от прийшов день 9 березня, ДЕНЬ ШЕВЧЕНКА! Вся хата була уквітчана рушниками і жовто-блакитними прапорцями та сосновими вінками. На одній стіні з барвінку був зроблений тризуб. Хата була осяяна весняним сонцем, у вікна видно було буйні весняні води, що радісно блищали на сонці, з бугрів бігли сяючі струмки. Весна була рання. Маленький потічок розлився в бурхливу річку. Хуторяни з того боку балки не могли пішки перейти річку, мости позаливало водою. Тільки верхи кіньми можна було в деяких місцях перебрести потічок. Увесь хутір був уже в школі. З сусіднього села приїхав струнний оркестр. Урочистим "Заповітом" відкрили небувале ще ніколи на хуторі свято. Всі були в українських убраннях: дівчатка в картатих плахтоньках, у квітчастих спідничках, у вишитих сорочках, старші дівчата — в керсетках. Маяли стрічки, бряжчали намиста. Хлопці і чоловіки в широких синіх шароварах, підперезаних червоними і зеленими поясами, у вишитих сорочках. Був небувало піднесений настрій. З запалом говорив учитель свою доповідь про Шевченка, про його велику любов до України, про його заповіти, про його заклики боротися за волю і незалежність України. Говорив доповідач про московську тяжку неволю, про нещасливу для України Переяславську умову, про те, що "москалі і світ Божий в пута закували". Діти декламували Шевченкові поезії, оркестр грав українські мелодії, хор співав "Реве та стогне Дніпр широкий", "Садок вишневий коло хати". Програма була хоч і довга, але для хуторян і для дітей дуже цікава. Батьки підтримували оплесками виступи своїх дітей. Ось виходить на сцену Федько, ще рожевіший, ніж завжди, кланяється і починає декламувати... Але в цей час влітає в хату задиханий Гринько: "Міліція!" — скрикує він. Поспішно зриваємо зі стін тризуб, прапор-

ці... Розчиняються двері, і входять непрошені представники влади.

— Що тут за збори? — сердито буркнув високий міліціонер.

— Шевченківське свято! — відповів учитель.

Поглянули навколо і мовчки вийшли. Сіли на коні і поїхали до сусідньої садиби шукати самогону. Свято продовжувалось. Минуло ще півгодини, і наша "розвідка" донесла, що міліція виїхала з хутора. Дівчата внесли новий, сплетений зі свіжого барвінку тризуб, а один хуторянин, замість потоптаних паперових прапорців, приніс справжній жовто-блакитний великий прапор...

"Встане Україна і розвіє
тьму неволі,
Світ правди засвітить,
І помоляться на волі
Невольничі діти!" —

закінчив Федько під гучні оплески свою декламацію.

Після довгої перерви відбулася вистава "Весняний ранок Тарасовий". А ввечері відбувся справжній бенкет. Поставили столи, застелили чистими вишитими скатертями. Спочатку обідали діти. Скільки радощів було, скільки втіхи було, коли всім дітям почали роздавати подарунки в честь нашого найбільшого національного свята. А коли дітей порозвозили по домах, тоді розпочалася врочиста святкова вечеря для хуторян і для гостей. Парував у мисках запашний борщ, цілими горами лежали пироги. А які смачні були свіжі ковбаси, що шкварчали на сковородах. Холодне трусилося мабуть від холоду. "Треба його трохи зогріти", — сказав дід Остап, наливаючи в чарки доброї слив'янки. Хуторяни дякували вчителеві, приїжджим музикам і всім учасникам. "Довго не забудемо ми сьогоднішнє свято!" — казав дід Михайло. "А нашим дітям на весь вік буде у пам'ятку", — додала тітка Ольга. Багато було розмов, щирих і сердечних, радісний святковий настрій об'єднав усіх, навіть ворогів.

"Ось годі бо, Варко, нам свариться, — сказала лагідно Ганна до молодиці, що сиділа подалі від Ганни за другим столом. — Твій Миколка з моєю Манькою так же гарно на сцені "приставляли" та вірші розказували". І смачно поцілувавшись та цокнувшись чарками, помирилися молодиці. А малий Федько бігав по рештках сцени і, звертаючись до вчителя, потихеньку повторював одну фразу: "Як же сьогодні гарно в нас!"

Старі сивовусі діди і статечні господарі середніх літ, і молоді парубки — всі були перейняті одним настроєм, однією думкою, що її висловив Федір Михайлович: "Україна невмируща, бо в нас є Шевченко! Це наша душа, душа нашого народу, яку не скує ніякий московський чекіст! Не скує він і "слова живого", що його на весь світ проказав наш Великий Пророк! А в пісні нашій наша вічна слава!" І після цих слів Ілько, найкращий співак на весь хутір, ні, не тільки на весь хутір, а мабуть таки на цілий повіт, розпочав своїм ніжним тенором журливу пісню "Ой із-за гори та буйний вітер віє". Пісню підхопили, і вона широко повноводною рікою поплила, вириваючися з тісної хати на широкий простір. І пісня за піснею линула, викликаючи картини минулого славного змагання, боротьби за волю наших предків-козаків. А коли головатий Іван Кошман своїм несамовито сильним і гучним басом гукнув: "Гей!" (співаючи "Гей, долиною, гей, широкою козаки йдуть"), то велика гасова лампа враз згасла, і темрява заповнила хату. Під веселий сміх засвітили знову лампу, відсунули подалі від Івана і співали, співали, душу виливали, славу минулу згадували і гартували дух свій, волю свою неподоланну до боротьби, до неподоланного змагання...

Минуло багато років від того незабутнього дня... Від зеленого привітного хутора й сліду не осталось: розкуркулення 1930 р., і нарешті останній "дев'ятий вал" — ліквідація хуторів 1940 р. — цілковито знищили хутір, хати порозбирали і перевезли в село, вишники й яблуння поламали, понищили, подвір'я бур'яном заросли. Тільки чорні комини ще довго лишалися єдиними свідками цього страшного погрому. Хуторян помордували

голодом, деяких порозстрілювали, деяких заслали в непривітні сибірські ліси, в концтабори, на Далекий Схід. І тільки кілька душ ще може й досі живуть у сусідньому селі і, працюючи на панщині, згадують привілля і розкіш хутірського життя.

А де ж ділися ті славні і втішні діточки, що так зворушливо декламували Шевченкові вірші, що плели з барвінку зелені вінки на Свято, що прикрашали стіни барвінковим тризубом і жовто-блакитними прапорцями? Де дівся Федько? Де ділася Оленка? Де ділася вчителева хрещениця Катруся, що тоді в той незабутній 1922 р. тільки народилася? Федька разом із розкуркуленими батьками повезли на Далекий Схід, Матвійкові пощастило вступити до Київського університету, але дальша його доля невідома.

По всьому світу розкидала невблаганна доля цих нещасних хуторян, що колись були такі щасливі, святкуючи на рідній землі у рідній хаті найбільше національне свято — Шевченків День.

Але щороку в день 9 березня, де б не були ці вихованці маленької хуторянської школи, вони напевне згадають день 9 березня 1922 р. Думками своїми вони поєднаються, незважаючи на великі віддалі, що їх відділяють. І розсіяні ворожою силою по всьому світі, ми, проте, об'єднані спільною великою ідеєю. Наші душі і серця там, на нашій — не своїй землі! Наші думи й почування, наші найкращі надії і сподівання там — "на нашій — не своїй землі"! І як би нас не нищили, як би нас не ганяли по всьому світу — ми невмирущі, бо неситий ворог "не скує душі живої і слова живого!"

Україна невмируща, бо в нас є Шевченко!

Вельмишановний Петре Васильовичу!

З нагоди Вашого сторіччя прийміть найщиріші побажання як колишньому співробітникові нашого часопису і високозаслуженому українському народознавцю-патріоту — здоров'я, здійснення всіх Ваших заповітних задумів на благо незалежної України, в ім'я розвитку її добробуту та розквіту науки і культури.

Віримо і впевнені, що Ваша подвижницька праця на ниві української науки і культури, яку за заповітами Олени Пчілки та її однодумців Ви розпочали ще в юнацькі роки в співучих місцях "найукраїнішої України", серед ланів золотоколосої пшениці, під блакитним небом Римарівки і всієї соборної України, а потім героїчно продовжували і продовжуєте за морями-океанами протягом більше як півстоліття, — що ця подиву гідна Ваша праця ніколи в Україні не буде забута, що її тут пам'ятатимуть віковічно.

Редколегія і редакція журналу
"Народна творчість та етнографія"

Із листа Петра Одарченка до земляків:

«Вельмишановні і дорогі земляки!

Щиро, щиро дякую Вам за Вашого привітального листа! Ваш дорогий для мене лист зворушив мене до сліз! Дякую! Дякую Вам, дорогі мої земляки! Душею і думкою я з Вами, мої дорогі!

Посилаю Вам копію листа, який прислали мені видатні українські діячі: Ліна Костенко, Оксана Пахльовська (дочка Ліни Костенко), Микола Жулинський, Іван Дзюба, Валентина Борисенко, Наталка Даниленко і Мирослав Борисенко...

З щирою пошаною Ваш Петро Одарченко.»

Вельмишановний Петре Васильовичу!

В день 98-ї річниці від свого народження прийміть земний уклін з України, яка пишається своїм вірним сином.

Ваш день народження майже збігається з 10-тою річницею незалежності України. Це глибоко символічно, бо й Ви своєю невтомною працею наближали цю святу для нас подію. Ваші праці з літературознавства "Тарас Шевченко і українська література", "Леся Українка. Розвідки різних років", "Про культуру української мови", праці з історії етнології та фольклористики, мовознавства є великим нашим духовним надбанням. Ви працювали в ім'я України мужньо й чесно, з вірою у її добре майбуття і волю.

Ми, Ваші друзі й колеги, зичимо Вам у ці теплі серпневі дні здоров'я і родинного тепла, хай та ниточка життя, яку наворожила Вам матуся у срібному чавунчику, снується ще довго й довго на радість родині й усім нам.

Бажаємо добра і шлемо найкращі побажання з України в день Вашого народження.

Київ. 20 серпня 2001 року.

Ліна Костенко

Іван Дзюба

Оксана Пахльовська

Обіймаю, Ваш сердечно Микола Жулинський



Завжди Ваша Валентина Борисенко

Цілую Вас Наталка Даниленко

Вдячний Мирослав Борисенко

ІНТЕРДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ У ВИВЧЕННІ ДАВНЬОЇ ІСТОРІЇ СЛОВ'ЯН ТА ДЕЯКІ ІСТОРІОГРАФІЧНІ СХЕМИ

Володимир БАРАН

Вивчення процесу етногенезу та ранньої історії слов'ян вимагає інтердисциплінарних досліджень, використання писемних, лінгвістичних, археологічних, антропологічних та інших джерел, які взаємодоповнюють одне одного і, головне, контролюють. Кожна з цих дисциплін має свою специфіку, свою методику, а заразом і певні межі можливостей і засобів, якими вона володіє. Так, писемні джерела, що стосуються найдавнішої історії слов'ян в цілому і слов'янських народів зокрема, переважно фрагментарні і часто невиразні, мовні явища важко, а здебільшого неможливо продатувати, археологічні культури піддаються зазвичай хронологічним і територіальним визначенням, але вони не завжди відповідають етнічним спільнотам. Без зіставлення їх з писемними або мовними даними вони самі по собі не можуть визначити конкретного етносу. Свої особливості і від'ємності має історична антропологія.

Все це значною мірою обмежує дослідників кожної окремої науки у вивченні етногенетичних процесів загалом та етногенезу і культурогенезу слов'ян зокрема, і вимагає комплексного міждисциплінарного підходу до їх вирішення. Теоретичні побудови, основані на джерелах лише однієї із згаданих дисциплін, нерідко призводять до хибних уявлень про реальні історичні процеси і явища.

Виходячи з цих принципів, ми не можемо не згадати і беззастережно погодитись з методологічними основами О. Й. Пріцака, викладеними у його фундаментальній і загалом корисній праці "Походження Русі" (К. 1997 р., видання англійською мовою 1981 р.)

Він вважає, що "...історія починається з писемних джерел..., лінгвістика та археологія, хоч і можуть допомогти при виявленні певних фактів і ситуацій...", але "археологію без писемних джерел не можна вважати передісторією..,"

"...лише історично свідомий народ здатний принести історію на території, де такої свідомості не існує...",

"...погано організованим язичницьким неписьменним селянським громадам Східної Європи у VIII—X ст. було неможливо створити державу..., яка ...є однією з найвизначніших ідей і найвищих досягнень розвинутої урбаністичної цивілізації".

Звідси робиться висновок про потребу звільнитися від емоційних доказів про "...спроможність слов'янських народів створити державу"[1].

Вважаючи дискусії норманістів та антинорманістів безплідними, О. Пріцак свою, за його висловом "нову", "незалежну", концепцію про заснування Київської держави та принесення самої назви "Русь" зв'язує з Рутено-фризько-норманською торговельною компанією, що сформувалася в Галії під назвою "Русь". Опираючись на Баварського географа (джерело IX ст.), цей етнонім виводиться О. Пріцаком від Родезу (Рутенії), що знаходиться у південній частині Центральної Франції.

У зв'язку з вищевикладеним погодимось, що державотворчі процеси дійсно складні і багатолінійні. Але утворення державних структур, навіть за сприяння зовнішніх факторів, можливе лише при умові, що саме суспільство вже досягло відповідного економічно-соціального і культурного рівня і було готове до цього. А рівень економічного, соціального і культурного розвитку будь-яких етнічних груп, у тому числі і слов'янських, на наш погляд, сьогодні найкраще визначається за археологічними джерелами, які Омелян Йосипович не хоче визнати не тільки історичними, але й протоісторичними. З Літопису відомо, що Рюрику у північно-східних Приволзьких регіонах, куди його запросили слов'янські племена кривичів і словен та фінські племена чудь і весь, не вдалося створити державних структур, до яких це населення ще не було готове. Опираючись на військові варязькі дружини, він фактично обмежився підкоренням племен і збором данини. Лише його сподвижники (Олег) та нащадки, що перебралися на Дніпро, до Києва, знайшли тут середовище, підготовлене для утворення державного організму. І саме за археологічними матеріалами встановлено, що рівень соціально-економічного розвитку південно-східних племінних груп був вищий у порівнянні з північно-східними, які освоювали нові землі, заселені ще більше від-

сталим населенням угро-фіннів. Все це дозволяє вважати, що в утворенні держави Київська Русь брали участь два фактори: внутрішній — сам народ, і зовнішній — варязькі князі з військовими дружинами. Їх повнокровне вивчення і висвітлення на сьогоднішньому рівні знань немислиме без археології, лінгвістики, антропології та інших дисциплін.

Разом з тим слід визнати, що етноісторичний процес будь-якого народу, в тому числі європейського, слов'янського, конкретно українського, не можна звести до простого біологічного відтворення поколінь одного етносу. Вже від самого початку свого зародження українці були частиною слов'янства, як їхні предки — частиною індоєвропейського світу, їх розвиток проходив у безпосередніх контактах і взаємовпливах із сусідніми, такими ж етноісторичними спільнотами. Поруч із процесами диференціації та виділення окремих етнічних груп і народів мали місце процеси інтеграції, коли в результаті змішування різних етнічних груп утворювались нові народи. Ця закономірність притаманна, в першу чергу, тим слов'янським групам, які в процесі розселення осідали на чужих територіях з субстратним населенням.

Усі ці процеси суворо регламентовані, прив'язані до певних природних та географічних зон і визначені часом. Тобто зародження слов'янських народів відбувалось у рамках певних географічних регіонів, певного етносоціального та етнокультурного середовища і на певному історичному етапі. Етноісторична схема, розроблена лінгвістами, істориками-медієвістами, археологами, зведена до декількох ієрархічно-історичних етапів: індоєвропейці або староєвропейці, германо-балто-слов'яни, праслов'яни, слов'яни, слов'янські народи. Кожна з цих етноісторичних категорій повинна була пройти довгий історичний шлях через своє зародження та розвиток до утворення нових етносоціальних спільнот, які б усвідомили свою етнокультурну відокремленість. Зрозуміло, що це зайняло століття і тисячоліття. При цьому формування кожного європейського етносу відбувалось у конкретних історичних умовах, які в різних регіонах Європи мали свої особливості, залежно від географічного, етнокультурного та природного середовища. Наприклад, найбільш сприятливою для етносоціального та культурного розвитку в Європі була Середземноморська зона. Там з'являються перші європейські народи, перші європейські цивілізації.

Звідси випливає, що ми не можемо довільно встановити час виникнення слов'янських народів, наприклад, палеоліт чи енеоліт. Вони, в тому числі й український народ, не могли утворитись раніше, поки їхні предки не пройшли визначені історичні стадії свого розвитку.

Певна частина українського суспільства дещо болісно сприймає тезу про зародження слов'янських народів та українців зокрема, у ранньосередньовічний час, хоч тоді народжується переважна більшість європейських народів, їм видається це значним припізненням. Один із учасників українознавчої конференції, на противагу викладеним тезам, назвав палеолітичну стоянку Королеве на Закарпатті, якій близько мільйона років. Хіба то не наші предки? І справді, ця шельська стоянка, як і аналогічні нижньопалеолітичні стоянки Причорномор'я і Криму та мустьєрські на Середньому Дністрі, відкривають історію наших земель, історію України, бо вони вказують на появу тут людини в прадавні часи, в дольодовиковий період. Але це ще не етнічна історія українського, слов'янського чи навіть праслов'янського етносу, до якого від Королево пройшли тисячоліття. За цей час тут безліч разів змінювалося населення. Відомо, що коли в кінці першої половини І тис. н. е. на південні схили Карпат, де відкрита стоянка Королеве, прийшли слов'яни, вони застали там фракійське населення, германців та незначні групи кельтів. Так чиї предки люди з Королевого? Цього просто на сьогоднішньому рівні знань неможливо встановити.

Я б не згадував цього епізоду, коли б його не підхопила кореспондентка газети "Хрещатик", яка переконувала своїх читачів, що саме з Королевого треба починати український етнос. Таких статей і телерадіопередач безліч. Але відомі й інші приклади.

Відомий англійський теоретик історії А. Дж. Тойнбі, вивчаючи світові цивілізації та їх роль у всесвітній історії за принципом "виклик-відгук", вважає, що адекватність відповіді на виклик зумовлює і стимул, і процес історичного розвитку. Слабкість або неможливість адекватної відповіді на виклик, що характерно для "недорозвинених", "недоношених", "загальмованих" "нежиттєздатних" цивілізацій, призводить до їх занепаду. Відсутність виклику і позитивних впливів розвинутих цивілізацій



Мал.1. Князівський костюм періоду Київської Русі.
Реконструкція Ніколаєвої Т.О. Художник Слінчак О.С.



Мал.2. Дівочий та жіночий світський костюм XVIII ст. (українське бароко)
Реконструкція Ніколаєвої Т.О. за матеріалами іконопису.
Художник Слінчак О.С.



Мал.3. Костюм української знаті XVIII ст. (українське бароко)
Реконструкція Ніколаєвої Т.О. за матеріалами іконопису.
Художник Слінчак О.С.



Мал.4. Жіночий світський костюм періоду Київської Русі. Реконструкція Ніколаєвої Т.О. Художник Слінчак О.С.

(наприклад античності) на варварські суспільства означає відсутність стимулів, а це зумовлює їх інертність і застій. Саме такими А. Дж. Тойнбі вважає слов'ян. Він знає останніх лише за писемними джерелами. Це, на нашу думку, суттєво знижує результативність його окремих досліджень та об'єктивність оцінок. Обмеженість та невиразність багатьох античних писемних джерел без доповнення їх даними інших наук, в тому числі археології, обмежує можливості історіософічних підходів до вивчення історичних явищ, в нашому випадку давньої історії слов'ян.

А. Дж. Тойнбі уявляє собі слов'ян як невелику групу племен, що "...оселилася на прип'ятських болотах, коли ці землі вивільнилися з-під льодовика, який відступив на північ Європи. Тут вони жили примітивним варварським життям сотні й сотні років, і коли тевтонський рух племен покінчив з тривалою еллінською драмою, яку започаткували племена ахейців, слов'яни ще залишилися там, де вони й були"[2].

Слов'ян за А. Дж. Тойнбі вивели з прип'ятських боліт (за його термінологією "випхали") пастухи-авари, яким вони були потрібні як хлібороби для обробітку нив навколо угорської рівнини, яку вони освоїли, взявши участь у "тевтонських (германських) ігрищах зруйнування та грабунку Римської імперії"[3]. Для аварів слов'яни, на думку А. Дж. Тойнбі, були лише стадами робочої худоби, із землеробськими навичками, чужими для пастухів-аварів. Під враженням уривчастих повідомлень хроніки VII ст., відомої під ім'ям Фредегара, де змальоване тяжке і принизливе життя слов'ян в умовах аваро-слов'янських війн та аваро-слов'янської неволі, А. Дж. Тойнбі саме таким уявляє собі "...сценарій, за яким почався ...запізнілий і принизливий дебют слов'ян в історії"[4].

Коли б А. Дж. Тойнбі звернувся ще і до лінгвістичної та археологічної літератури, то переконався б у тому, що шлях слов'ян на історичну арену дещо складніший, не такий пізній і "принизливий".

По-перше, за дослідженнями лінгвістів все прип'ятське Полісся вкрите балтськими гідронімами, які передують як слов'янській гідро- і топонімії, так і слов'янським археологічним культурам[5]. Ряд вчених-славістів взагалі виключає верхнє Подніпров'я раннього середньовіччя з історії слов'ян[6]. По-друге, з кінця II по IV ст. включно Волинь займають поселення і могильники вельбарської культури готів, а носії слов'янської зарубинецької культури, які на межі ер посунули тут балтів, під натиском готів та гепідів відходять на верхній Дністер, Південний Буг і доходять до Буджацького степу в Молдавії. Їхні археологічні пам'ятки представляють слов'янську частину багатоетнічної черняхівської культури, або в Молдавії виділені в окрему етулійську групу. Вони корелюються з найбільш архаїчними слов'янськими гідронімами, які І. Удольф поміщає у верхів'ях Пруту, на середньому і верхньому Подністров'ї та Посянні[7]. Відомий сучасний німецький лінгвіст І. Удольф схильний саме цей регіон визнати прабатьківщиною слов'ян. Не буде зайвим пригадати, що саме в цьому регіоні відкриті добре датовані найбільші ранні слов'янські пам'ятки празько-корчацької культури кінця IV–V ст.[8] Вони свідчать, що задовго до аварів слов'яни-венеди жили в окремих районах межиріччя Дністра та Дунаю.

Інші приклади. Дослідникам давніх слов'ян відома карта видатного польського історика-медієвіста Г. Ловм'янського під назвою "Слов'яни близько середини VI ст. н. е. згідно тогочасних джерел", вміщена у другому томі його багатотомної праці "Poczatki Polski". Вона складена на основі глибокого аналізу всіх доступних авторові писемних даних, зокрема Йордана[9]. На цій карті група склавінів розміщена між Дунаєм і Дністром. Якщо зіставимо цю карту із картами слов'янських археологічних культур, племінна належність яких визначена саме за писемними джерелами, то побачимо, що поселення і могильники склавінів, представлені празько-корчацькою культурою V–VII ст. н. е., виходять далеко за межі, поставлені Йорданом і Г. Ловм'янським. Зокрема, північна межа склавінів, обмежена за Г. Ловм'янським Дністром, пересувається на Прип'ять. Склавіни займали все правобережжя середнього і верхнього Дністра, а також Волинь до середнього Дніпра, включаючи сьогоднішній Київ. Причому датування їхніх пам'яток починається V ст. і має своє культурне підґрунтя, тоді як на середньому і верхньому Дунаї вони з'являються лише в другій половині VI ст. в результаті розселення із північного Прикарпаття.

Археологія доповнила і уточнила концепцію М. Грушевського, побудовану на писемних

джерелах, відносно предків українського народу. Базуючись на даних Йордана і Прокопія, за якими "...незліченні племена антів" жили на північ від болгар-утігурів "...між Дніпром і Дністром, що віддалені від себе...на відстань багатьох переходів". Видатний український історик М. Грушевський вважав лише антів предками українського народу[10]. Картографування пам'яток пеньківської культури V—VII ст., що належали антам, та синхронної їм празько-корчацької культури, залишених склавінами, і встановлення їх територіальних стосунків дозволило доповнити можливих предків українців і тією частиною склавінів, що жила на північ від Карпат на всій Правобережній Україні. В часи М. Грушевського ці пам'ятки і культури ще не були відомі, їх вивчення після Другої світової війни відкрило нові горизонти у вирішенні складної проблеми становлення слов'янських народів. Ранньосередньовічні слов'янські старожитності V—VII ст. настільки самобутні, що виразно виокремлюють слов'ян серед неслов'янських сусідів, набагато посилюють можливості встановлення їх диференціації, а у зіставленні з писемними джерелами дозволяють уточнити і набагато розширити регіони проживання та розселення слов'янських племінних груп, що лежить в основі формування сучасних слов'янських народів.

Виходячи з археологічних джерел, витоки культур предків українців слід шукати не тільки в пеньківських старожитностях Подніпров'я, що належали антам, а й у празько-корчацьких на території Прикарпаття та Волині, де відкриті численні пам'ятки склавінів. Зараз встановлено, що старожитності склавінів стали підосновою всіх східнослов'янських племен межиріччя Дніпра, Дністра і верхньої Вісли (райковецька культура) та в інтеграції з пеньківськими пам'ятками антів — лівобережної волинцівсько-роменської культури, що належала сіверянам. Усе це й визначає місце склавінів у тих історичних процесах, які призвели до зародження етнокультурної і мовної спільності, що в кінцевому своєму розвитку стає предком українського народу. Пам'ятки празько-корчацької культури, які в кінці VI—VII ст. займають лівобережне, а у верхів'ях Дунаю і правобережне Подунав'я, лежать в основі старожитностей словаків, морав'ян і чехів. Тобто, в кінці VI—VIII ст. празько-корчацька культура поширилась із Північного Прикарпаття у Придунав'я і саме вона, її пам'ятки — поселення і могильники — засвідчують, що предки українців, словаків, морав'ян і чехів в цей період, а саме на зорі свого самоусвідомлення, мали одну і ту ж культуру. Правда, ні українці, ні чехи, ні словаки не претендують на роль старшого брата.

Існують приклади, коли писемні джерела допомагають встановити історичні реалії. До них належить проблема Русів, яких археологи та окремі, зокрема російські лінгвісти, шукають у Причорномор'ї і на середньому Дніпрі в сармато-слов'янському середовищі. На нашу думку, Літопис, Договори київських князів Рюриковичів з Візантією, Бертинські анали та інші писемні візантійські та арабські джерела сприяють виправленню цього становища, що має місце в ранньосередньовічній історії східних слов'ян. Вони достатньо виразно свідчать, що Київські князі з династії Рюриковичів за своїм походженням нормани, і саме вони в IX ст. принесли в Київ назву "Русь", що стала офіційною назвою очоленої ними східнослов'янської імперії Київська Русь[11].

Можна було б навести ще ряд прикладів, які беззастережно свідчать, що складні проблеми етногенезу і ранньої історії взагалі, а в нашому випадку походження і давньої історії слов'ян і слов'янських народів, можуть бути успішно розв'язані лише при уважному вивченні і зіставленні усіх можливих джерел, зокрема писемних, археологічних, лінгвістичних та інших. Зрозуміло, що пошуки найраціональніших методичних підходів до кожного із них завжди мають бути в центрі уваги дослідників. Разом з тим довільна інтерпретація джерел на догоду політичним амбіціям ніколи не приводить до встановлення істини.

Проблема полягає в тому, що нас намагаються "прив'язати", буквально "причепити" до інших (сусідніх) народів, переконати нас і світову громадськість в тому, що ми їхня менша чи молодша частина, відмовляючи українському народові в самобутності його етнічного та історичного розвитку. Щоб вкластись у рамки дозволеного обсягу статті, не стану аналізувати всю ту велику лінгвістичну та історичну літературу, зокрема російську, де розглядається ця проблема. Скажу лише, що вона просякнута імперіоцентризмом. Ми вже розглянули основні праці з цього питання в роботі "Давні слов'яни" (Київ, 1998). Але як приклад назву одну колективну монографію, видану мос-

ковським Інститутом слов'янознавства та балканістики в 1982 р. під назвою "Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья". Вона претендує на об'єктивність. Тут розглядається питання розвитку етнічної самосвідомості всіх західнослов'янських та південнослов'янських народів, навіть, полабських слов'ян. Кожному з них присвячені окремі розділи праці. Лише три східнослов'янські народи описані в одному розділі під назвою "Формирование этнического самосознания древнерусской народности по памятникам древнерусской письменности X–XII вв." Автори цього розділу А. І. Рогов та Б. Н. Флоря "доводять" існування давньоруської народності через утворення "Руської землі". Для них Русь – це давній етнонім іранського походження, що в Середньому Подніпров'ї вже з раннього середньовіччя визначав східнослов'янське надплемінне політичне утворення. Поглинувши всі інші східнослов'янські племена, воно, на їхню думку, в період державності привело до виникнення єдиної давньоруської народності. Роботи, в яких це утворення трактується як зародження української державності, зрозуміло, не згадуються. Повністю замовчувані праці, в яких, згідно з Літописом, назву "Русь" до Києва принесла династія князів Рюриковичів.

У 1999 р. в Москві вийшла монографія В. В. Сєдова "Древнерусская народность". Тут вже не через сарматський рід росомонів і через "Руську землю", як у Б. О. Рибакова, доводиться існування давньоруської народності, а вводиться ще одна проміжна ланка – "Русский Каганат". Він, на думку автора згаданої монографії, у VII–VIII ст. знаходився на Лівобережжі Дніпра між Хозарією та плем'ям полян. Підстава: писемне джерело – журнал спостережень франкського уряду за етногеографічною ситуацією у Північному Подунав'ї, відомий у літературі як "Опис міст і областей Північного Дунаю", іменований "Баварським Географом". Це, правда, заперечує Літопис, який поселяє в тому регіоні сіверян, що сіли "на Десні і по Сейму, і по Сулі і назвалися Сіверянами", але це автора не бентежить[12]. Сіверяни, як відомо, представлені волинцівсько-роменською культурою, яка виникла на основі місцевих пам'яток попередньої пеньківської культури, в інтеграції з правобережними старожитностями празько-корчацької культури. Їх типологічний зв'язок фундаментально доведений українськими та російськими археологами.

За В. Сєдовим, волинцівську культуру створило не населення Подніпров'я, а вихідці із самарського Поволжя – носії іменьківської культури, відкритої там в останні десятиліття минулого віку. Про це, на його думку, свідчить наявність в обох згаданих культурах незначної кількості високоякісного гончарного посуду[13]. Ця натяжка зроблена свідомо, бо загальновідомо, що цей посуд і на волинцівські поселення, і на іменьківські потрапив із Хозарії. Він і визначає етнос хозарів та їх торгово-економічні зв'язки із сіверянами, а не "Русский Каганат".

Ще М. Погодін у XIX ст. писав, що Лівобережжя Дніпра займали до татарської навали предки росіян, яких після татарської навали замінили галичани, що прийшли сюди із західних областей України. Ця концепція була повністю розкритикована і спростована українськими вченими М. Максимовичем, М. Костомаровим, В. Антоновичем і М. Грушевським. Сьогодні у світлі нових, зокрема археологічних джерел, вона не може бути реанімована.

Київ.

1. *Пріцак О. Й.* Походження Русі. – К., 1997.
2. *Тойнбі А. Дж.* Дослідження історії (скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Соммервела. Т. 1 / в перекладі В. Шовкуна. – Київ, Основи. – С. 158.
3. *Там же* – С. 158.
4. *Там же.* – С. 159.
5. *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лигвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. – М. 1962.
6. *Русакова И. П.* Славянские древности VI–VII вв. – М., 1976. – С. 195–199.
7. *Udolph I.* Zum Stand der Diskussijn um die Uhrhemat der Slaven // Beitrage zur Namenforschung № 7–14, 1979. – S. 1–23.
8. *Баран. В. Д.* Давні слов'яни. – К., 1998. – С. 193–198.
9. *Lowmiansky H.* Poczatki Polski. – Warszawa, 1964. – S. 302.
10. *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Львів, 1904. – С. 1–211.
11. Літопис Руський (за Іпатіївським списком). – К., 1989. (у перекладі М. Махновця)
12. *Там же.* – С. 3.
13. *Седов В. В.* Древнерусская народность. – М. 1999.

ШЛЯХИ ФОРМУВАННЯ ЕТНІЧНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ У ЧАСИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Ольга ОРЛОВСЬКА

При дослідженні етногенетичної тематики особливої актуальності набуває вивчення перших зафіксованих вітчизняними письмовими джерелами проявів етнічної самосвідомості українців (Русі), виявлення відображення в джерелах процесу розвитку цієї самосвідомості, її природи та системи трансформації в самосвідомість національну — усвідомлення людьми не тільки власне етнічних цінностей, але й цінностей держави, державних символів, атрибутів, інституцій.

Розуміння усіх цих аспектів етнічності становить підґрунтя теорії етносу, трактування природи, часу та закономірностей розвитку етнічної самосвідомості українців, що залишаються до цього часу найбільш дискусійними і суперечливими. Отже, дослідницька робота підійшла до межі, коли аналіз фактичного матеріалу при вивченні процесу формування та розвитку етнічної самосвідомості українців набуває особливого теоретичного значення.

Поняття "самосвідомість" визначається філософами як усвідомлення та оцінка людиною своїх дій, почуттів, думок, мотивів поведінки, інтересів[1].

Етнічна самосвідомість особистості визначається перш за все як усвідомлення людиною своєї приналежності до певної етнічної спільності[2]. Етнічна самоідентифікація (ethnic self-identification), тобто здатність прикріпити до себе етнічне ім'я, становить, на думку етнологів, сутність етнічної самосвідомості[3]. Поява самоназви (ендоетноніму) засвідчує існування сформованої етнічної самосвідомості, а існування останньої дає змогу констатувати факт існування нової етнічної спільності[4], формування якої відбувалося в попередній період.

До змісту самосвідомості етнічної спільності, крім самоідентифікації, відносять уявлення про спільність походження членів етносу (спочатку це легенда про походження від одного предка, згодом — походження з "єдиного кореня" і спільність історичної долі всього народу); про місце спільного проживання (етнічну територію — "рідну землю"); про характерні особливості "свого" етносу (риси культури: мову, звичаї, релігію тощо), мету та досягнення його як цілого (автостереотипи); про реальну або уявну антропологічну однотипність, про спільність психічного складу та особливі риси характеру представників одного етносу.

В українській історіографії прийнято розрізняти етнічну та національну самосвідомість[5]. Остання тісно пов'язана з формуванням національних інтересів, розвиток яких обумовлює появу "національної ідеї", довкола якої консолідується етнос.

Уявлення про спільність походження кожного окремого етносу були чітко сформовані у X–XII ст. Загальнослов'янська спільність походить від "коліна Афетова". Надалі всі слов'яни, розійшовшись по Європі, розділились на тих, що розселились по Дунаю і тих, що спочатку прийшли на Дніпро, а згодом розселились далі. І кожне плем'я "з родом своїм" почали жити "кожно на своїх місцях".

Широка ретроспектива розселення слов'ян по Європі, що розгортається в "Повісті..." відкриває для нас світ етнічної ієрархії в уявленнях літописця. Декілька "літописних племен" ("Вятко сѣде своимь родомъ") складають більше об'єднання, яке відповідає загальнослов'янській єдності. До останньої належать поляни, деревляни, дреговичі, чехи, угорці, хорвати, морава та ін.

Термінологія письмових джерел, що вживається для позначення етнічних спільностей, на той час не набула визначеності. Як синоніми вживались слова "плем'я"[6], "род" (позначав етнічні спільності, які вже давно перейшли рамки кровно-родинних зв'язків: "мы от рода Рускаго"[7] казали посли Олега в Цареграді; про радимичів літописець вважав за необхідне повідомити, що "...быша же Родимичи от рода Ляховъ и

пришедше ту ся вселиша и платять дань в Руси..."[8]), "язик"("І се суть инии языцѣ иже дань дають Руси"[9]). В такому значенні термін "язик" використовується і в XV–XVI століттях[10]. Також зустрічаються стійкі словосполучення типу "синове Измаилеви"[11], "родомь Оугринь"[12], "родом сирианин"[13], "родомь Грѣцинъ"[14], що позначають етнічне походження однієї людини чи групи людей. Слова "синове" та "родом" показують, що етнічна спільність уявлялась тоді як давня спорідненість всіх членів етносу. В XI ст. теж читаємо: "бяше бо отрокъ съ родомъ Оугринъ". Термін "род" наповнювався найширшим змістом. Найбільш узагальнююче його значення — це еквівалент роду людського взагалі. Сумцовим зафіксована апокрифічна розповідь про рахман, де говориться, що вони від "рода человеческого"[15].

Окреме плем'я відрізнялось від інших своїм походженням, мовою ("языкъ свои")[16], звичаями, законами, усними переказами та легендами: "имѣхуть бо обычая своя и законы отцы своихъ и предания кожно своя народовь"[17].

Звичаї народу вважались одною з основних його ознак. Автор літопису докладно розповів про "обычая" в'ятичів та кривичів[18], половців, що дотримуються "обычая отцы свои"[19]. Для чужинця-мандрівника вони виступають першою після мови особливістю місцевого населення. Описуючи подорож апостола Андрія по Дніпру, літописець зазначає: "и приде въ Словѣны идеже нынѣ Новгород и видѣвъ люди ту сущая какъ ихъ обычаи и како ся мыють и хволются и оудивися имъ..."[20]

Релігія також вважається однією з ознак етнічної спільності, в силу того, що вона суттєво впливає на звичаї народу: "Армѣнинъ родом и вѣрою"[21]. Особливо яскраво це проявилось на українських теренах наприкінці XVI — на початку XVII ст. Оскільки "Повість..." була написана православним монахом, він засуджував язичницькі звичаї сусідніх племен. "Радимичи и Вятичи и Съверо один обычай имяху. Живяху в лѣсѣ яко же всякыи звѣри ядуще все нечисто и срамословьї в нихъ предъ отци и пред снохами. и бъраци не бываху в нихъ. но игрища межю селы и схожахуся на игрища на плясанья и на вся бѣсовскыя песни. и ту оумыкаху жены собѣ с неюже кто свѣвещевашеся. имяху тъ же по двѣ и по тру жены и аще кто оумряше творяху трызну надъ нимъ и то есмъ творяху кладку велику. и въ ложать на кладку мертвѣца. и съжигаху. и по семъ събравше кости вложаху въвъ ссудъ малъ и поставляху на стлпѣ. на путехъ. ижи творять Вятичи и инѣ. си же обычаи творяху и Кривичи и прочие погании. не ведуще закона Божия. но творяху себе законъ. Глаголетъ Георгии в лѣтописцѣ. ибо комуждо языку овѣмъ законъ исписанъ есть другымъ же обычая. зане безаконнымъ отчъествиемъ мнится"[22], — пише автор "Повісті...".

Важливим в понятійно-термінологічному апараті був також термін "земля". Його значення пройшло певну трансформацію. З початку літописання він вживається в основному для позначення племінної території, згодом стає синонімом терміна "волость", в значенні адміністративно-територіальної одиниці. Наприклад в актових матеріалах XV–XVI ст. досить вживані словосполучення "Сѣверская земля"[23], "земля Волынская"[24], "земля Киевская"[25].

В Іпатіївському зводі (1158 р.) є згадка про "Дерѣвъскую волость", яка називається поряд з Луцькою та Небольською волостями, котрі Ярополк передав Печерському монастирю[26]. Як можна зрозуміти з тексту, в даному разі ця назва вживається вже в якості топоніма відетнонімічного походження. Саме тоді — у XII–XIII ст. — загалом закінчилось формування "земель", в основному на теренах колишніх етноплемінних утворень. Прямої залежності тут не було (оскільки на племінних територіях сіверян, наприклад, утворились землі Переяславська і Чернігівська, в той час як Київська земля охоплювала полянські і древлянські території), але історики так чи інакше пов'язують формування земель з колишнім племінним самоуправлінням[27]. Офіційно землі підпорядковувались київським князям, хоча в період роздробленості це підпорядкування ставало дедалі відносним.

Існує, на наш погляд, декілька показових моментів, що можуть стати відправною точкою для дослідження етнічної самоідентифікації на протоукраїнських землях в давньоруську епоху.

По-перше, зникнення зі сторінок літописів назв одних "літописних племен" і побутування до XII ст. інших.

Назва "уличі" згадується джерелами два рази: наприкінці IX ст. та на початку X ст. Це етноплемінне утворення південного Подніпров'я, як і інші, було під владою київських князів і входило до складу Київської Русі. В першій половині X ст. уличі переселяються спочатку північніше по Дніпру, а згодом на Побужжя: "Въ лѣто 6422 (914 р.) ...И бѣша сѣдяще Уличи по Днѣпру внизъ, и по семъ прідоша межи воинъ на Днѣстръ, и сѣдоша тамо"[28].

Інші згадані етноніми — "поляни", "древляни", "хорвати", "тіверці" вживались літописцем до середини X ст.

До речі, загальноприйнята етимологія походження деяких етнонімів ранньосередньовічного періоду, наприклад — полян (від поля; "жителі полів") і деревляи (від дерева; "зане съдоша в лъсъхь") або дреговичів (від "дрегва" — болото), вказує не тільки на географічне середовище проживання цих етнічних утворень, а й опосередковано відображає їх господарсько-культурні особливості. Це пояснює стійкість функціонування подібних до них назв у наступні періоди етнічної історії українців. Так, чернігівці називали наприкінці XIX ст. полтавців "польовиками" або "степовиками", а останні, в свою чергу, називали населення північніше Києва "поліщуками". Свої "поляни" є й на Галичині, де вони протиставляються жителям гір — "горянам".

Етноплемінне утворення — "сіверяне" — зберегли свою назву до половини XI ст., при тому що Сіверське Подніпров'я опинилось під впливом Києва ще в IX ст., відразу після звільнення від влади Хозарського каганату[29]. Власна крайова самоназва (севрюки, сіверії) та крайнонім (Сіверщина, Сіверщизна) зберігаються до XVII ст.

На території майбутньої Волині літописець зафіксував три назви: дуліби, бужани, волиняни. В одному випадку: "Словѣнескъ языкъ в Русы. Поляне Деревляне. Новъгородьци. Полочане. Дьрьговичи. Съверо. Бежане. за сѣдать по Бугу, послѣже... Волынане". В іншому: "...Дулѣби... по Бугу. Гдѣ нн̂ѣ Волынане..." Наявні дані не дають можливості остаточно з'ясувати, чи співіснували ці етнічні об'єднання в один і той самий час, і назва "волиняни" поступово розповсюдилась на дулібів та бужан, чи дуліби є іншою назвою волинян (якщо приймати етимологію "дуліба" — це "Волинь" німецькою), або щось інше. Зрештою вже у другій половині XI ст. згадується крайнонім "Волинь", а термін "волиняни" та його похідні згодом стають самоназвою населення краю.

Друга група етнонімів вживається на два століття довше.

Етнонім "в'ятичі" востаннє згадано в Іпатіївському зводі в кінці XII ст. (1196 р.).

В Києво-Печерському Патерику збереглась звістка про священомученика Кукшу, "его же вси свъдають, како бъсы прогна и вятичи кръсти"[30]. Очевидно, що працюючи в XI ст. над Патериком, автор цього переказу добре знав, хто такі в'ятичі.

Дані письмових джерел підтверджують археологи, які датують кургани в'ятичів з характерними семи і п'ятилопасними скроневими кільцями XI—XIII ст. Найраніші з поховань датуються кінцем XI — рубежем XI—XII ст. В'ятицькі скроневі кільця "семилопасні розвинені (і похідні від них трьохлопасні), найбільших розмірів, є найпізнішими серед лопасних... і, безперечно, відносяться до XIII ст."[31]

Київський літописець називає населення Новгородського князівства "Словени" до XI ст., а новгородський, інформуючи про прибуття нового митрополита з Києва, констатує: "Постави Ярославь Лариона митрополитомь Русина"(1054 р.) (Це ж повідомлення в Лаврентіївському зводі датоване 1047 роком).

Про повернення Святослава Ольговича до Києва Іпатіївський літопис сповіщає: "Святославу из Новгорода идущу в Роусь к брату..."[32] Численні повідомлення Новгородського літопису демонструють, що ільменські словени і самі відрізняли себе від русинів[33].

Не менш красномовно літопис розповідає про кривичів. Під 1128 р. міститься розповідь про конфлікт Мстислава (сина Володимира Мономаха), який став київським князем у 1125 р., з полоцькими князями: "посла Мсислав с братьею своею многы Кривичи четырмя путьми Вячеслава ис Турова, Вячеслава Ярославича из Клечьска повеле ити со своею

братию к Борису"[34]. Окрім кривичів, були послані князівські полки з Русі. Оповідаючи про похід на Андрія Суздальського, літописець каже, що Володимир пішов "на Радимичи кь Андрьеви Суждалю"[35].

По-друге — різниця в етнонімії Південного і Північного літописання Русі. В Іпатіївському літописі, приклади з якого ми розглянули, досить часто можна зустріти назви північних та північно-східних "племен", а відносно протоукраїнських земель вживаються (поряд з єдиним етнонімом "русь") топоніми або крайноніми. Наприклад, з XI ст. відома назва "Волинь"[36] та відповідна їй назва населення краю — "волиняни", а в XIII ст. з'являється назва "Поділля"[37]. Саме в цей час в XII–XIII ст. сформувались Волинська та Галицька землі[38].

Новгородський перший літопис згадує північні літописні племена — в'ятичів, радимичів, словен та ін. — лише в першій своїй частині, де подається скорочена редакція "Повісті временних літ". Далі на його сторінках фігурують етноніми чужоземців та найближчих сусідів — варяги, чудь, меря, корела, русь тощо; в той час як відносно північних земель вживаються топоніми і крайноніми (і відповідні назви населення: "новгородци", "вятчане", "устюжане", "суздальцы")[39].

На початку XIII ст. суздальці не вважали себе "Руссю". Літописець Переяславля Суздальського не тільки розділяє Переяслав руський і Переяслав-Суздальський, а й Русь з Північно-Східними землями[40]. Патріарший (Никонівський) літопис також згадує, що "поставленъ бысть Павелъ на епископство въ Переяславъ Русскій"[41]. Згадуєтся місто і в XIII ст.: "Того жъ лѣта Батый нача посылати рать на грады Русскія; посланіи же Батыеви приідоша и взяша градъ Переяславъ Русскій, ижъ въ Кіевѣ"[42].

По-трете, збереження протягом літописного періоду розподілу земель на "верхні" та "нижні". Починаючи з X ст., коли у 977 р. князь Володимир збирав "верхні вое" для боротьби проти печенігів, проявляється тенденція до розмежування Південних і Північних земель. А в XII ст. поняття "Верхні землі" включає в себе не тільки Новгород. Так само і руські землі — це не тільки Середня Наддніпрянщина, а й уся Південно-Західна Русь: "...Изяславь да дары Ростиславоу от Роуськых и иных земль и от всих Царськых земль, а Ростилавь да дары Изяславоу что от верьхнихь земль и от Варягь".

Цікаве спостереження зроблене Л. В. Алексеєвим щодо розповсюдження топонімів "межа" та "рубеж" та похідних від них. Здебільшого розташовані вони на кордонах "земель" — Полоцької, Смоленської: "межи" обмальовують смоленські кордони з півдня і сходу; правда, тут до нашого часу збереглись лише п'ять назв. Важливо, що вони точно відповідають всім лініям смоленськогокордону, в тому числі і"[43] з Південно-Західною Руссю.

Якщо розглядати семантику використання слова "Русь" для позначення території, то поряд з її найвищим значенням (Київська земля або трикутник між Києвом, Черніговом та Переяславом) та найширшим її значенням (територія Київської Русі, а згодом — сукупна назва земель, якими правили нащадки Володимира) цей термін використовувався для позначення протоукраїнських земель. Серед послідовників теорії давньоруської народності тільки Б. О. Рибаков визнав, провівши глибоке дослідження літописних текстів, що Руссю називають також і Південно-Західну Русь. Хоч і зазначає, що на його погляд це не відповідало політичним та культурним реаліям цього періоду.

В якості політоніма частіше вживається в словосполученні "Руськая земля", "Вся Руськая земля"[44], що повинно було позначати "вотчини" (землі, що знаходяться у володінні) руських князів. Поряд з цими термінами часто можна зустріти словосполучення "народ Руския земли", "все люди Руської земли", "Рустии люды"[45]. Вони позначають все населення, що було під владою руських князів, незалежно від його етнічної приналежності. "Вся земля Роуская"[46] — це політонім для позначення всіх земель, що підлягають верховній владі Київських князів. Переважно такі звороти використовувались в юридичних документах: князівських уставах ("Устав князя Володимира про десятини, суди і людей церковних" (що зберігся в більшості списків XIV–XV ст.), архетип якого відносять до XII ст.; "Устав князя Ярослава про церковні суди" (редакції XIII–XIV ст.), що є кодексом сімейного і шлюбного права, що

склався в XI–XII ст.; "Устав галицького князя Льва Володимировича" (датований 1301 роком) та ін.

Отже, протягом існування Київської держави назва "Русь" поступово поширюється на Південно-Західні її землі, що відбиває консолідаційні процеси серед різноетнічного населення цих територій. Те, що племінні назви вживались в південно-руських літописних зводах стосовно Північно-Західних та Північно-Східних територій Русі майже до середини XII ст., свідчить про розбіжність між державною свідомістю і етнічною самосвідомістю, що виявляється навіть серед еліти, до якої властиво належали і літописці. Наявність цієї різниці пояснює той факт, що в літописних джерелах назва "Русь" вживається в декількох значеннях.

Показово, що Руська Правда (1016 р.) проголошує рівну відповідальність за скоєний злочин "...аще будеть роусинъ, ...либо словенинъ..." Згадуються там і інші народи — варяги, колбяги. "Уставна грамота новгородського князя Святослава Ольговича" церкві святої Софії в Новгороді (датована 1136–1137 рр.) також розділяє Новгород і Русь: "Оуставъ бывъшии преже насъ въ Руси от прадѣдъ и от дѣдъ нашихъ, имати пискупомъ десятиноу от даний и от виръ, и продажъ, что входить въ княжъ дворъ всего... А здѣ, в Новгородѣ, что єсть десятина..."[47]

Бідність саме етновизначальної інформації у джерельній базі давньоруського періоду кожного окремо взятого напрямку: чи то дослідження матеріальної культури (житла, одягу, ремесел тощо) або духовної культури (світогляду, обрядовості), наразі вимагає використання кожної її крихти. Вирішити проблему етногенезу українців можливо лише за умов залучення всіх можливих видів джерел: археологічних, лінгвістичних та ін., включаючи дані писемності.

1 *Спиркин А. Г., Ярошевский М. Г.* Самосознание /Философский энциклопедический словарь. — М., 1989. — С. 566.

2 *Козлов В. И.* Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса // Советская этнография. — М., 1974. — N 4. — С. 79.

3 *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Советская этнография. — 1967, N 4. — С. 99.; *Richard D. Alba* Ethnic Identity: The Transformation of White America. — New Haven: Yale Univ. Press, 1990. — P. 37–38.

4 *Васильев В. И.* Теоретические и источниковедческие проблемы изучения этнической истории (на материалах народов Севера СССР) // Советская этнография. — М., 1990. — N 6. — С. 33–34.

5 *Жмир В.* Національна свідомість та державність // Вісник Академії наук України. — К., 1993. — N 10. — С. 63; *Пономарьов А. П.* Українська етнографія. — К., 1993. — С. 72, 76–77.

6 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 5.

7 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 23 (912 р.).

8 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 71.

9 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 8.

10 Акты, относящеся къ истории Западной России. — СПб., 1845. — Т. 1. — N 24 (1415 р.).

11 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 224.

12 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 120; Києво-Печерський патерик. — К., 1989. — С. 142.

13 Києво-Печерський патерик. — К., 1989. — С. 114.

14 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 523 (1165 р.).

15 *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории апокрифических сказаний. — К., 1888. — С. 137.

16 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 23 (912 р.).

17 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 10.

18 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 10.

19 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 11–12.

20 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 7.

21 Києво-Печерський патерик. — К., 1989. — С. 129.

22 ПСРЛ. — Т. 2. — М., 1962. — Стб. 10

23 Архив ЮЗР. — К., 1859. — Ч. 1. — Т. 1. — С. 1.

24 Архив ЮЗР. — К., 1859. — Ч. 1. — Т. 1. — С. 24.

25 Архив ЮЗР. — К., 1859. — Ч. 1. — Т. 1. — С. 58.

26 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 492 (1158 р.).

27 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1992. — Т. 2. — С. 156; *Рыбаков Б. А.* Обзор общих явлений русской истории IX — середины XII в. — Вопросы истории. 1962. — N 2. — С. 50.; *Ловмяньский Т.* Происхождение славянских государств. — ВИ. — 1977. — N12. — С. 185–186; *Горский А. А.* Русь в конце X — начале XII века: территориально-политическая структура ("земли" и "волости") — Отечественная история. — М., 1992. — N 4. — С. 158.

28 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 106 (988 р.).

29 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1991. — Т. 1. — С. 416

30 Києво-Печерський Патерик. — К., 1991. — С. 110–111.

31 *Равдина Т. В.* Типология и хронология лопастных височных колец // Славяне и Русь. — М., 1968. — С. 137–138.

32 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 308–309 (1140 р.)

33 Новгородская первая летопись. — М., 1950. — С. 22, 23, 24.

34 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 292 (1128 р.)

35 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 537. (1169 р.)

36 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 130 (1118 р.), 190 (1077 р.)

37 ПСРЛ. — М., 1962. — Т. 2. — Стб. 404 (1150 р.)

38 *Котляр Н. Ф.* Формирование территории и возникновение городов Галицко-Волынской Руси IX–XIII вв. — К., 1985. — С. 74, 80.

39 Новгородская первая летопись. — М., 1950. — С. 32, 33 і т. д.

40 ПСРЛ. — М., 1989. — Т. 38. — С. 164, 165 (1212–1214 рр.)

41 Патриарший (Никонівський) літопис // ПСРЛ. — СПб., 1885. — Т. 10. — С. 31 (1198 р.).

42 Патриарший (Никонівський) літопис // ПСРЛ. — СПб., 1885. — Т. 10. — С. 114 (1239 р.).

43 *Алексеев Л. В.* О распространении топонимов "межа" и "рубеж" в Восточной Европе // Славяне и Русь. – М., 1968. – С. 246.

44 Саме в такому значенні це словосполучення вживається в таких історичних пам'ятках: "Слово про закон та Благодать" митрополита Іларіона, житіє Бориса і Гліба, "Слово про загибель Руськоє землі" // Древнерусские повести. – Пермь, 1991 та в давньоруських князівських уставах: "Устав князя Володимира про десятини, суди і людей церковних", "Устав князя Ярослава про церковні суди" та ін. // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. – М., 1976.

45 ПСРЛ. – Т. 2. – М., 1962. – Стб. 36. (945 р.); 117 (1015 р.).

46 ПСРЛ. – Т. 2. – М., 1962. – Стб. 541 (1170 р.); Києво-Печерський патерик. – К., 1989. – С. 90.

47 Уставная грамота новгородского князя Святослава Ольговича // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. – М., 1976. – С. 147–148.

ДІТИ В ТРАДИЦІЙНИХ ОБРЯДАХ УКРАЇНЦІВ

Інна ЩЕРБАК

До недавнього часу в науці усталеним поглядом щодо обрядових функцій дітей та підлітків була теза про їх вторинність, тобто як про такі, що перейшли від дорослих в міру зживання серйозності обряду чи втрати його змісту. Ця "вторинність", особливо на рівні обрядового фольклору була помічена ще в XIX ст. [1].

Певною мірою формування такої думки було зумовлене тим, що традиційна етнографія вивчала дітей і дитинство найперше і навіть виключно як об'єкт і продукт діяльності дорослих, не беручи до уваги соціокультурний феномен, умовно названий американським етнографом М. Гудмен [2] "культурою дитинства". Лише останнім часом поняття "дитяча субкультура" дістало визначення і закріплення в наукових колах і означає особливу культуру дітей "як своєрідного субетносу в рамках різних етносів світу"[3]. До найважливіших складових "дитячої культури" зараховують дитячу гру, дитячий фольклор загалом, художню творчість дітей, їх особливі традиції, комунікативну поведінку та свою етику [4].

Такий підхід до проблеми спричинився також і до того, що обрядові функції дітей та підлітків у цілому ще донедавна спеціально не розглядалися. Цьому питанню побіжно (в контексті розкриття значення статевовікової диференціації в календарному трудовому році) приділена увага на російському етнографічному матеріалі [5]. Фундаментальне видання "Дети в обрядах и обычаях народов зарубежной Европы" Інституту етнології та антропології ім. Миклухи-Маклая РАН стало помітним явищем у науковому житті стосовно дослідження цього важливого аспекту традиційної культури [6].

Отож, є необхідність вивчення і осмислення цієї проблеми і на українському етнографічному матеріалі. Перш ніж конкретно перейти до висвітлення обрядових функцій дітей і підлітків, необхідно зробити кілька зауважень більш загального характеру.

Діти в українській традиційній культурі (як у міфолого-магічній, так і у побутовій моделі) трактувалися як малі, безпорадні, нерозумні, слабкі, безгрішні до певного віку – 7–8 років, тобто посідали місце відповідно до їх вікового статусу в статевовіковій структурі суспільства: діти – дорослі – старі.

Участь і функції дітей та підлітків в обрядовому житті громади зумовлювалися народними уявленнями про дитячу вікову верству з погляду можливості її використання до повноліття.

Життя людини як в архаїчному, так і в традиційному суспільствах проходило на двох рівнях: виконання ритуальної програми життя (як індивідуального, так і колективного сценарію) та на рівні повсякденного побуту. Відповідно до цього дослідники виділяють два основні типи обрядів: календарні (забезпечували ритм життя колективу) та обряди життєвого циклу (регулювали ритм індивідуального життя людини) та їх продовження на більш нижчому рівні ритуалізації: оказіональні обряди; колективна допомога і толока; вечорниці, досвітки і т. ін. [7].

Стосовно функцій та природи календарних обрядів в науці існує кілька точок зору. Одна з них – "трудова теорія" (В. Я. Пропп, В. І. Чичеров) [8], згідно з якою обряди слу-

жать виробничій меті, а не меті символізації соціальних процесів.

Остання ідея входить в закордонну науку кінця 50-х — початку 60-х років XX ст. з працями К. Леві-Стросса, В. Тернера та ін., адаптується російською етнологічною наукою в 80-х рр., а з 90-х років є актуальною в українській етнології.

Оцінка стратегій річного календарного циклу також є неоднозначною. Так, на думку Проппа, ритуал звернений у майбутнє — його завдання полягає в знаковому зображенні якоїсь шуканої ситуації і передачі цього знакового зображення через визначену символічну операцію — поїдання, поховання, підкидання вгору тощо об'єкта ритуалу. Цієї ж — продукуючої — концепції ритуалу притримувався Д. К. Зеленін [9]. В пізніших працях російських вчених ритуальна дія розглядається з погляду орієнтації на минуле: "Те, що було викликане в акті творіння, стало умовою існування і сприймалось як благо. Але до кінця кожного циклу воно приходило в занепад… і для продовження попереднього існування потребувало відбудування, відновлення, посилення. Засобом… за допомогою якого досягалось це, був ритуал" [10]. Подібну думку на природу календарного ритуалу висловлює А. К. Байбурін: "Ті процеси, які відбуваються між двома календарними ритуалами, можна уявити як збільшення суперечностей між природнім плином часу і структурним його оформленням у ритуалі. Завдання наступного ритуалу — ліквідувати цю невідповідність, "узаконити" зміни, що відбулися і тим самим санкціонувати новий стан світу" [11]. Таким чином виявляються відмінності в оцінці стратегії обрядів річного циклу, залишаючи і до сьогодні цю проблематику відкритою.

Обрядові функції дітей та підлітків ми будемо розглядати в контексті ритуалів календарного циклу як таких, що так чи інакше були спрямовані на забезпечення нормального ходу господарчого відтворення, але ніколи не були винятково трудовими. За архаїчними уявленнями "…будь-яке нормальне відтворення залежало в першу чергу від непорушуваності ритмічної єдності космосу і соціуму, а це вимагало постійної уваги до релігійно-магічного боку життя" [12].

Обрядова структура народного календаря становить цикл, який умовно можна поділити на такі компоненти: 1)святковий (різдвяний) комплекс; 2)період масниць; 3)ранньовесняний комплекс (Великий піст, Сорок мучеників, Благовіщення та ін.); 4)середньовесняний комплекс (Великдень, Юріїв день, Микола весняний, Вознесіння та ін.); 5)пізньовесняний комплекс (троїцько-купальський період); 6)літній (жнива, Ілля, Іван-Головосік та ін.); 7)осінній період, найслабше відображений в ритуальному плані (Семена, Різдво Богородиці, Покрова, Дмитра, Михайла та ін.); 8)зимовий комплекс (Андрія, Сави, Варвари, Миколи зимового та ін.). Кожен комплекс має свій набір головних точок (дат, свят), своє характерне ритуальне наповнення та свої семантичні домінанти (склад основних, ключових мотивів та вірувань).

На рівні міфологічного змісту кардинальним для народного календаря слід вважати уявлення про необхідність ритуального "зміцнення" і магічного стимулювання природнього порядку (прихід весняного тепла, початок вегетації, збереження родючості землі після збирання урожаю і т. ін.) та збереження необхідної рівноваги в стосунках з потойбічним світом, від якого залежить земне благополуччя. Звідси те виключне значення, якого набувають у календарній обрядовості продукуюча магія, покликана забезпечити родючість землі, худоби і людини та поминальні обряди, спрямовані на умилостивлення предків та захист від них, а також особлива міфоритуальна роль тих періодів, коли, за народними віруваннями, душі предків ходять по землі (святки, масниця, великодній тиждень, русальна неділя). Третім важливим семантичним компонентом календарних вірувань є демонологічний, який визначає річний розклад з'яви, активізації та зникнення міфологічних персонажів та роль оберігаючих ритуалів.

Як зазначає А. К. Байбурін, "повсякденне життя (в проміжках між календарними обрядами) можна уявити як поступовий перехід світу від одного стану до іншого. Відбувається неминуче віддалення від тієї гармонії, яка була установлена при Першотворенні і знову була досягнута в останньому ритуалі. <> Наростає десинхронізація різних процесів. Всі ці тенденції беруться до уваги, коли

говориться про "старіння" світу і необхідність його поновлення в ритуалі" [13].

Чи не найбільш виразно ця теза, на нашу думку, активізується в циклі зимових обрядів, одним з основних моментів якого є мотив початку року. У різдвяному комплексі однією з кульмінаційних точок був вечір у переддень Різдва Христового, який у різних етнографічних регіонах України мав назву: Свят-вечір, Багата кутя, Вілія, Коляда, Керечун-вечір. Проте, як слушно зауважує О. В. Курочкін, "деякі з цих назв подекуди прив'язувалися до вечорів напередодні Нового року і Хрещення" [14]. Так, у гуцулів Корочуном називався також і передріздвяний піст [15].

В етнографічних джерелах, які висвітлюють різдвяну обрядовість українців, зафіксована участь хлопчиків у приготуваннях до Святої вечері. "Коли сигналізують появу зірки, вносить до хати хлопчина, звичайно синок господаря, або пастух від худоби, в'язку сіна ("отавки") та в'язку соломи. Сіном устеляється стіл (скриня) і земля під столом, по хаті стелять солому. Господар вносить Дідуха або Діда — себто святочний сніп пшениці, жита чи іншого збіжжя; вітає всіх домашніх зі Святим вечором і Різдвом — і ставить на "покуті"..., підстеливши сіна" [16]. Цікавими в цьому контексті є застережні заходи стосовно соломи після свята. У деяких регіонах з соломою, яка була розстелена в хаті, поводяться так, як і з соломою, що залишилась після обмивання покійника: її або спалюють, або прибирають в таке місце, де не ходять ні люди, ні худоба. На Закарпатті П. Г. Богатирьов записав таке пояснення: "Не можна вживати цю солому, так само як не можна брати воду, якою обмивали покійника... Тому, що це приносить нещастя. Чарівниці (босуркані) в Різдво гуляють і можуть що-небудь підлити в солому. Людина може потрапити в біду, ...якщо вона торкнеться соломи. Ось чому її кидають в яму, якою не користуються" [17].

"Аналогія між різдвяною соломою і соломою, на якій обмивали покійника, є досить значимою. Світ, як і людина, вичерпав свій запас життєвих сил: <> для того, щоб смерть стала не тільки біологічним, але й соціальним фактом, над покійником виконується ряд дій, серед яких ключове значення має обмивання (бруд — ознака живої людини). Так само вимітання соломи може означати відділення останніх ознак життя, але вже стосовно до освоєного людиною світу" [18]. Отож, солома виступає в цьому ритуальному контексті як символ старої, витраченої долі. Тема руйнування старого і створення нового реалізується через протиставлення старшого (батька) та дитини (хлопчика), який втілює ідею нового.

З категорією нового в народній культурі тісно пов'язана категорія першого. Всі явища, дії, вчинки, які здійснюються вперше в новий відрізок часу, набувають вищого семіотичного статусу. Перше має не нумерологічне (порядкове) значення, а якісний зміст — йому приписуються особливі властивості, завдяки яким воно виділяється із загальної маси явищ. Визначальною рисою першого є його сакральність. Перше — це доля богів та представників іншого світу, воно не належить людині. Тому перші плоди, перша приготована страва і т. ін. мають чітко визначену прагматику — вони використовуються в якості жертви. У деяких регіонах України "малий хлопчина ("невинна душа") вносить на святковий стіл перший випечений хліб" [19], виступаючи в якості нового жертводавця. Пор.: "Як дівчинка починає прясти, то першого клубка, що напряде — кидає в піч, щоб згорів..." [20].

З мотивом початку року як одного з основних змістовних мотивів обрядів зимового циклу пов'язані численні продукуючі магічні дії: зичення добра полазником, ритуальне засівання та оранка, "залякування" фруктових дерев, обряди з домашньою птицею та худобою і т. ін. У Свят-вечір діти, розстилаючи солому по долівці, вигукували: "Ко-ко! Ге-ге! Кві-кві! і т. ін.", наслідуючи голоси усякої домашньої звірини: все на те, щоб увесь рік худоба так велася та ховалася на господарстві (Прикарпаття) [21].

На Покутті перед святвечірньою трапезою діти імітували голоси всіх домашніх тварин, сидячи під столом [22]. На Закарпатті аналогічні дії виконувала дитина, сидячи за чи під снопом збіжжя (Дідухом) [23]. В кінцевому результаті все це мало викликати плодючість худоби та птиці.

Загальноукраїнським був звичай носити вечерю хрещеним батькам та бабі-пупорізці (перед святою вечерею вдома). Вечерю носили "... малі діти ... років восьми-дванадця-

ти" [24]. Прихід дитини до господи супроводжувався такими словами: "Прислали батько й мати вечерю /Я й приніс/ Щоб великий ріс" [25]. З хрещеними батьками було пов'язане вірування, що хрещеники на "тім світі" будуть подавати їм воду, але тільки тоді, коли на "цім світі" будуть приносити вечерю [26]. І баба-пупорізка, і хрещені батьки відігравали важливу роль у всі періоди життєвого становлення дитини (родини, хрестини, постриги, весілля і т. ін.). Від них, за народними уявленнями, залежав, значною мірою, і фізичний розвиток дитини, і її доля. Отож контакт між ними мав стало зберігатися як на "цьому світі", так і на "тому". Щодо немовляти (дитина до року), то "...батько чи мати дитини несе до кума й куми миску (три буханці хліба та рибу, хустку чи рукави) [27]. Аргументованою, з точки зору народної традиції, є наведена вище словесна формула, якою супроводжує дитина свій прихід ("... приніс, щоб великий ріс") в контексті народних уявлень про вік як термін людського життя. Пор.: "На Різдво, кажуть старі люди, Бог насилає янголів на землю, щоб подивитись, чи несе брат до брата вечерю. Як носять, то ще віка прибавлю, а як ні, то буде Страшний суд — через те носять вечерю до рідних " [28].

Важливим компонентом обрядів зимового циклу є колядування та щедрування. В більшості областей України колядували перші три дні Різдва (25—27 січня ст. ст.), в західно-українських регіонах — з Різдвяного свят-вечора, а щедрували в переддень Нового року (Меланки) та в день св. Василя. Статевовіковий склад виконавців обряду в різних регіональних варіантах був досить різноманітним: колядувати ходили або окремо дорослі і діти, чоловіки і жінки, або змішані групи, дівчата, але більш традиційним (для карпатського регіону) і ритуально значимим вважалась участь в обряді чоловічої "колядної дружини". До неї могли входити чоловіки і діди, але здебільшого це були дорослі неодружені парубки. Кожен із учасників групи виконував певну обрядову роль. Колядування включало відвідування хат групою учасників, які виконували доброзичливі примовки і пісні для господарів, за що отримували подарунки. Магічний зміст колядування, відповідно до мотивувань обряду, полягав у забезпеченні господарям високих урожаїв, приплоду худоби та загального благополуччя в господі.

Колядування дітей вирізнялося низкою особливостей. Невеликі групи дітей (без чіткого поділу обрядових функцій) ходили переважно в ранковий та денний час (дорослі колядники починали обходи ввечері та вночі). Зазвичай діти "не рядилися", як-то було притаманно групам дорослих колядників ("циган", "коза", "Меланка" і т. ін.). Лише подекуди діти при обходах носили "зірку". Діти-колядники виконували особливі примовки — римовані доброзичення та короткі пісеньки з проханням обдарувати, наприклад:

Я маленький хлопчик,
Виліз на стовпчик,
У дудочку граю,
Христа прославляю.
Вас з празником поздоровляю [29].

Або:

Коляд, коляд, колядниця,
Добра з медом паляниця,
А без меду не така,
Дайте, дядьку, п'ятака.
Одчиняйте скриньку,
Та давайте сливку,
Одчиняйте сундучок
Та давайте п'ятачок [30].

Під час відвідин дворів діти виконували різного характеру кумулятивні пісеньки, які складалися з низки питань та відповідей типу:

Хтось мені, дядьку,
Кизяком учкварив.
Святий вечір!
— Да може не влучив?
— Та де ж тобі не влучив,
Що й ґудзь налучив!
— Да може ненароком,
Що й ґудзь під оком!
— Да може на сміх?
— Да де ж тобі на сміх,
Що й ґудзь набіг!
— Да може не дуже?
— Да де ж не дуже,
Що аж в мозку струже [31].

Трактувати дитяче колядування лише як вимогу або прохання винагороди і на цій підставі вважати його формою виродження "дорослого" обряду, на наш погляд, невірно. По-перше, слід розрізняти дитяче колядування як обрядовий обхід (акціональний код обряду) і дитячі колядки як різновид жанрів

обрядової поезії (вербальний код обряду). Щодо останнього, аргументованим є визначення Г. В. Довженок: "Дитячі колядки, щедрівки та віншівки, розвинувшись як різновиди жанрів традиційної народної обрядової поезії, зберігши окремі її структуротворчі елементи, набули нового звучання, не уникли змін функціональних, що позначилося й на особливостях цих творів" [32].

Щодо вимоги чи прохання винагороди, то колядки, які виконувались дорослими групами у своїй композиційній будові в основному складаються зі вступу, величання і теж вимоги (прохання) винагороди та кінцівки (поколяді). Як зазначив В. Пропп: "Вимога подарунка — у жодному разі не жебрацтво і не злидарство. Це владна вимога послуги за послугу" [33]. Дар, дарування як один з універсальних засобів регулювання стосунків всередині соціуму містить у собі уявлення про благо (добро) і є матеріалізацією цього добра. Момент обдаровування (винагороди) колядників у відповідь на їхні побажання є основним структуротворчим елементом календарного обходу. Змістовну основу колядування складає ідея дарообміну, тобто виділення обрядової страви для сакральних гостей ("божественних посланців") з розрахунку на їх допомогу і опіку. Колядників намагались обдарувати якнайщедріше, але з-поміж різноманітності продуктів найбільш традиційним даром був обрядовий святочний хліб ("щедрівний хліб"). Залежно від того, добре чи погано обдаровували господарі колядників, ті зичили їм добро чи проклинали. Дітей, здебільшого, обдаровували пиріжками, солодощами, горіхами і т. ін.

Отож, на нашу думку, дитяче колядування слід розглядати не стільки як редуковану (ослаблену) форму "дорослого" обряду, скільки як особливу, специфічну, пов'язану з народними уявленнями про цей період як час "народження", тобто найбільш сприятливий для обрядового функціонування різних молодих груп, що несли ідею оновлення в новий відрізок часу (Різдвяні святки — період зимового сонцестояння).

Як фіксують етнографічні джерела, в Україні в час різдвяних свят дорослі (чоловіки, парубки) "орють землю і ніби готують її для засіву, до того ж піснями та рухами тіла демонструють процес оранки" [34].

"В Галичині подекуди в переддень Нового року ходять по хатах з плугом і, роблячи вигляд, що орють, посипають вівсом і кукурудзою" [35]. Відомості про символічну оранку плугом снігу або землі зафіксовані на Полтавщині О. В. Курочкіним.

Те, що обряд здійснювався раніше календарних термінів справжньої оранки та сівби, по-перше, цілком вкладається в загальну логіку обрядів зимового циклу (продукуюча магія). По-друге, як підкреслює А. К. Байбурін, "...календарний обряд в традиційній культурі зовсім не обов'язково іде "за природою". Зустріч весни може відбуватися тоді, коли насправді ще зима. І навпаки, після здійснення обряду, якою б зимовою не була погода, вона вважається весняною. Дискретність передбачається не природніми процесами, а задається ритуалами. Якраз обряди переривають дочасність і утворюють ту матрицю, яка лежить в основі концепції часу. З цього погляду життя між ритуалами немовби не має тривалості, протяжності. Час пульсує в обрядах" [36].

Досить архаїчною виявляється функція хлопчиків-підлітків в обряді святкового засівання. Якщо в обряді дорослої чоловічої верстви символічна оранка та сівба виступали як імітація власне трудових процесів з виразним предметним кодом (плуг, зерно), то "засівання" / "посипання" хлопчиків-підлітків полягало у "розсіванні"/ "обсипанні" зерном в хаті під час обходів дворів рано-вранці в перший день Нового року (день св. Василя). Цікавою ілюстрацією зв'язку "дорослого" обряду оранки й сівби та дитячого посипання є один з речитативно-пісенних текстів, який виконував хлопчик під час посипання:

А в полі, полі
Сам плужок оре.
А за тим плужком
Сам Господь іде.
А за Господом Діва Марія.
Діва Марія Бога просила:
— Уроди, Боже, жито, пшеницю.
Сію, вію, повіваю,
З Новим роком вас вітаю
Та з Василем! [37].

"Посипання" було прерогативою хлопчиків-підлітків, тоді як щедрували діти обох статей, але переважно дівчата ("дівки"). Така регламентованість статі "посипальника",

на наш погляд, пов'язана з магією першого дня та відповідно народними уявленнями про "полазника" (першого відвідувача). Хлопчик символізував чоловіче начало, яке не тільки в українській, але і в багатьох інших культурних традиціях виступало як позитивне, продукуюче, на противагу жіночому — негативному, сприймаючому (пор. бінарні опозиції в народній культурі: чоловіче-жіноче; верх-низ; лівий-правий і т. ін.).

Привертає увагу і час виконання (в межах доби) обряду "посипання" та щедрівок. Хлопчики посипали рано-вранці; діти (окремо хлопчики та дівчатка) "меланкували"(13. 01) вранці (Харківщина); ввечері щедрували дівчата [38]. Але, здебільшого, етнографічні джерела фіксують виконання дітьми щедрівок (віншівок) вранці на Новий рік (14. 01. ст. ст.). Тобто, діти, як і під час колядування, брали участь у ранкових обходах. Новорічне "засівання" / "посипання", яке теж було формою обходу дворів, дає підставу трактувати роль хлопчиків-підлітків у цьому обрядовому контексті як досить архаїчну.

Діти і підлітки були активною групою у циклі весняних обрядів. Початок весняного обрядового циклу припадає, здебільшого, на масницю, середина — на Великодні свята, а завершує цикл Трійця, пов'язана з купальськими та петрівськими святами. Українцям, як і іншим слов'янам, відомим був звичай "приманювати" птахів. На Сорок святих, коли, за народними уявленнями, "сорок жайворонків вилітає з вирію", жінки пекли "жайворонків" з пшеничного тіста. Діти виходили з ними на вулицю, бігали, піднімаючи їх вгору, і вигукували: "Пись, пись, покинь сани, бери віз!" [39].

Цей звичай реалізувався в межах жіночих обрядів "організації" весни і не мав самостійного характеру, як власне й інші, подібні: "закликання" / "відганяння", дощу, сонця; участь у різних стимулюючих і оберегових обрядах — хльосканні вербою, обливанні, символізації трудових процесів.

Але за зовнішньою простотою та ігровим характером дитячих дій чи віршувань ховався інколи глибинний, втрачений зміст ритуалу. Наприклад, і до сьогодні побутує серед дітей добре відома закличка до дощу:

Дощику, дощику,
Зварю тобі борщику
В полив'янім горщику,
Мені каша, тобі борщ,
Щоб ішов великий дощ.

Аналізуючи ряд дитячих закличок наведеного типу, Г. В. Довженок констатувала, що "загальну думку мотиву можна сформулювати у такій послідовності: дубочок (прутик) хитнувся, горщик розбився, борщик виливається, дощ минувся (полився), тобто виливання рідини з посудини пов'язується з проливанням дощу. Подібний зв'язок можна тлумачити як відгомін певної магічної дії, виконуваної в далекому минулому при закликанні дощу" [41].

Обряди викликання дощу в українців (слов'ян) надзвичайно різноманітні, проте в основі більшості з них лежать магічні дії з водою і біля води. Одним з таких способів є магія біля криниці. Криниці, джерела та інші водоймища на землі, за народними уявленнями, пов'язані з небесними водами, як сполучені посудини, тому дія на земні води викликає "відчинення" небесних вод.

На українському Поліссі під час посухи в колодязь сипали мак, насіння льону, сіль, часник, зерно пшениці, жита і т. ін. ("жертвоприношення"). Майже скрізь на Поліссі був поширений ритуал кидання в колодязь глиняних горшків, які слід було украсти чи у сусідів, чи у чужинця, чи у гончарів. В деяких випадках у колодязь кидали горшки з борщем.

Більш дієвим засобом викликання дощу вважався той обряд, який виконувала вдова, вдівець, або дівчина. Виділення саме цих соціо- та статевовікових категорій відбувалася за ознакою ритуальної "чистоти". А в багатьох випадках ця справа доручалася маленьким ("невинним") дівчаткам. "Під час засухи з метою викликати дощ дівчатка-дошкільниці набирали в рот маку і тричі сипали його в колодязь" (Народицький район Житомирської обл.); "В три криниці дівчатка-дошкільниці кидали освячені квіти (айстри) і головки маку " (там же); "Під час засухи з метою викликати дощ дівчатка віком від семи до десяти років кидають у колодязь, не залежно від того, чи свій, чи сусідський, вирваний на городі часник або мак" (Овруцький р-н Житомирської обл.) [42]. Ці спеціальні вказівки на вік і стать виконавців пов'язані, найперше, з мотивом незайманості.

Вищезазначені якості молодих груп використовувалися у поліському обряді "водіння Куста". Зранку збиралися дівчатка до 15–16 років, ішли в ліс. Одну з дівчат обирали Кустом. Для неї плели вінок або декілька, щоб не впізнали Куста на іншій вулиці. Кустів у селі було багато, їх водили від хати до хати, співаючи під дверима господи:

Ми билі у великому лісі,
Нарадили Куста з зеленого кльону.
Вийди, господарю, з нового покою,
Винись Кусту хоць по золотому.
А в нашого Куста та ноженьки невеликі,
Треба Кусту панчішки да черевічки,
Бо Куст поїде да до батенька в гості,
Треба Кусту черевічкі на помості.

(с. Сварицевичі Дубровицького району Рівненської обл.); "Водять Куста на другий день Трійці. Тоді вбирають малу дівчинку 10–16 років..." (с. Зарічне Рівненської обл.); "...вдягали дівчину чесну, яка мала право носить вінок. Старі жонкі, як воділі Куст, то зелень брали за пояс. Старі співали, щоб частовалі. Молоді співали, щоб все добре воділося, плоділося. Скидали зелень з Куста і віночки за селом, найчастіше в полі (в житі)" (с. Старі Коні Зарічненського району Рівненської обл.) [43]. Господарі щедро обдаровували учасників "кустових" обходів.

В етнографічних джерелах зустрічаються поодинокі факти розкладання підлітками окремого купальського вогню [44] чи влаштування окремих досвіток [45]. Проте, такі явища були спорадичними і не характерними для цієї статевовікової групи.

Отже, на семантичному рівні обрядів використовувались такі якості дитячо-підліткової групи як ритуальна "чистота" (недозріла енергія); обрядові функції дітей та підлітків мали застосування в обрядах, пов'язаних з магією очищення, стимуляції та оберегу, тобто виявляли опосередкований зв'язок з обрядами родючості та обрядами репродуктивного характеру.

1. *Капица О. А.* Детский фольклор: Изучение. Собирание. Обзор материала. – Л., 1928.
2. *Goodman M.* The culture of childhood. Child's Eye Views of Society and Culture. – New-York., 1970.
3. Художественная жизнь современного общества: В 4 т. – Субкультуры и этносы в художественной жизни. – Спб., 1996. – Т. 1. – С. 106.
4. *Там само.* – С. 106–116.
5. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. – Л.,1998. – С. 166.
6. Дети в обрядах и обычаях народов зарубежной Европы: В 3 т. – М., 1995–1999.
7. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ обрядов. – Спб., 1993. – С. 18–19.
8. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. – Спб., 1995; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX в.в. // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М., 1957. – Т. 40.
9. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 389–391.
10. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику //Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1985. – С. 15.
11. *Байбурин А. К.* Указ. соч. – С. 123.
12. *Бернштам Т. А.* Указ. соч. – С. 132.
13. *Байбурин А. К.* Указ. соч. – С. 147.
14. *Курочкін О. В.* Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К., 1978. – С. 48.
15. *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1887. – С. 166.
16. *Сосенко К.* Різдво-Коляда і Щедрий вечір. – К., 1994. – С. 73.
17. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 214–215.
18. *Байбурин А. К.* Указ. соч. – С. 130.
19. *Сосенко К.* Назв. праця. – С. 118.
20. Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – Рукописні фонди ІМФЕ). – Ф. 15–3, од. зб. 150. – Арк. 47.
21. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю //Етнографічний збірник, 1898. – Т. 5. – С. 204.
22. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. – Wroclaw, Poznan, 1961. – T. 29. Pokucie. – S. 86–87.
23. *Богатырев П. Г.* Указ. соч. – С. 217.
24. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 1–5,од. зб. 428. – Арк. 2.
25. *Там само.* – Ф. 1–7, од. зб. 800. – Арк. 31.
26. *Милорадович В.* Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1897. – Т. 10. – С. 171.
27. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 15, од. зб. 150. – Арк. 45.
28. Там само. – Ф. 1, од. зб. 419. – Арк. 12.
29. Там само. – Арк. 12.
30. Колядки та щедрівки. – К., 1965. – С. 525.
31. Там само. – С. 531.
32. *Довженок Г. В.* Український дитячий фольклор (віршовані жанри). – К., 1981. – С. 104.
33. *Пропп В. Я.* Указ. соч. – С. 53.
34. *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. – Спб., 1872. – Т. 3. – С. 437.
35. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. – К., 1890. – С. 132.
36. *Байбурин А. К.* Указ. соч. – С. 124.
37. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 1–7, од. зб. 800. – Арк. 52.
38. *Иванов В. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1907. – Т. 17. – С. 18.
39. *Дикарєв М.* Народний календар Валуйського повіту Борисівської волості у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1905. –Т. 6. – С. 121.
40. *Довженок Г. В.* Назв. праця. – С. 95.
41. *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978. – С. 104.
42. Рукописні фонди ІМФЕ. – Ф. 14–3, од. зб. 1196. – Арк. 10–15.
43. *Сумцов Н. И.* Указ. соч. – С. 16.
44. *Дикарєв М.* Назв. праця. – С. 127–128.



ЕТНІЧНІ СТЕРЕОТИПИ СТАТЕВОГО ВИХОВАННЯ МОЛОДІ

Наталя ЖМУДЬ

Головним чинником виховання підростаючого покоління українське суспільство традиційно вважало сім'ю. Народна педагогіка емпіричним шляхом виробила уявлення про те, що відтворення людського роду так само, як і організація господарської діяльності, побуту і дозвілля є основними функціями сім'ї.

Згідно з традиційними нормами, на родину, насамперед на батька і матір, разом із забезпеченням фізичного розвитку дитини покладалась відповідальність за її трудове, моральне, естетичне та патріотичне виховання.

У науковій літературі ці функції сім'ї вже висвітлювались (1). Значно менше уваги приділялося статевому вихованню, яке здебільшого розглядалося в контексті морального та трудового. На нашу думку, його слід виділити як окремий компонент суспільних цінностей.

Розрізнення статі відбувалося вже з перших хвилин народження дитини, передусім через дії з пуповиною. Щоб передбачити характер майбутніх занять дитини, повитуха відтинала пуповину на якомусь певному предметі. Так, пуповину хлопчика відтинали на поліні, сокирі чи книжці, — "щоб хазяїном, майстром, грамотним був", а дівчинки — на гребені, "щоб пряла і ткала".

Пупок з ниткою на Західному Поліссі клали у дитячу колиску ("люльку"), в інших місцях звичайно ховали до скрині чи за "образ" (ікону). Через сім (іноді через шість — десять) років його давали дитині і пропонували розв'язати, спостерігаючи: якщо зуміє зробити це, то "буде розумною", "все вмітиме". "Як розв'язав пуп, — кажуть у народі, — то й ум розв'язав, а як ні — то буде мучитись" (11, с. 9).

Обрядове закріплення статі дитини засвідчувалось загортанням хлопчика в сорочку батька, а дівчинки — в материну (17, с. 9).

Ця сорочка мала бути старою, інколи навіть забрудненою, оскільки старі, ношені речі втілювали, зокрема, ідею спадковості, передачі благ і цінностей від одного покоління до іншого (8, с. 42).

Своєрідністю відзначалось і перше, обрядове за суттю, купання дитини. Зазвичай, у купіль дівчинки клали ромашку ("щоб рум'яна була"), калину ("щоб красна була"), гілочку вишні ("щоб гарна була"), материнку ("аби хвороб не знала"), любисток ("щоб люб'язна була"). У купіль хлопчикам додавали гілочку дуба ("щоб був міцний, як дуб"), листя й коріння любистку ("щоб любили"). Існували і регіональні відмінності ритуалу: наприклад, на Поділлі в купіль дівчинки кидали пелюстки з першої півонії. Таку квітку стерегли, щоб ніхто чужий (у кого є дівчата) не зірвав, бо може "вкрасти" щастя (4, с. 30).

На Лемківщині під час першої обрядової купелі, яку здійснювали на третій день після хрещення, на край "купілки", зробленої з верби, клали різні домашні та сільськогосподарські предмети: хлопчикові — молоток, сокиру, рубанок, а дівчинці — веретено, голку, заколоту в одному розі "крижма", намоченого у воді ("щоб була зручна в жіночій праці") (6, с. 103).

Дівчаткам гріли воду у високих глечиках, щоб були стрункі, але не давали їй закипіти, бо дитина буде сердита. Не випадково ж, як щось негаразд у поведінці, то кажуть: "У гарячій воді купаний" (11, с. 18).

Споліскування дитини містило магічні дії: хлопчикам у воду додавали яблуко з медом, а дівчаткам — материнське молоко (8, с. 44).

Скупану дитину загортали у чисто виправу сорочку батька, з якої потім робили пелюшки. Батько відразу ж після купелі мусив поцілувати дитину, а потім передати її матері (11, с. 21).

Важливим етапом соціалізації дитини був звичай пострижин. Він бере початок від дохристиянських часів і, на думку дослідників, був способом пожертви Родові та Рожаниці.

Про зв'язок із язичницькими культами вогню, води й дерев свідчить один із складників пострижин — спалення, кидання на воду, або закопування під плодовим деревом зістриженого волосся.

Під час пострижин дитину садовили на подушку чи кожух, і кум, тричі перехрестивши малюка, вистригав навхрест пучок волосся, яке віддавав на зберігання матері. Стежили, щоб волосся не було викинуте ("не потрапило птахам на гніздо"), бо це віщувало постійні головні болі у дитини. На Рівненщині, зокрема, дитину для пострижин садовили на повісмо конопель; волосся хлопчика закопували під грушею ("щоб був кучерявим"), дівчаче — під вербою ("щоб довгі коси були") (3, с. 31).

Коли дитині минало три (подекуди чотири) роки, виконувався обряд одягання на хлопчика пояса, який батьки неодмінно ткали чи купували для цієї події. Вранці, після сходу сонця, вони промовляли молитву і наказували хлопчику повторювати її, після молитви підперезували хлоп'я і висловлювали йому батьківські побажання, примовляючи: "Даруй тобі Боже щастя, здоров'я і многії літа. Дай Боже, щоб ти той сходив і на кращий заробив".

У деяких регіонах, наприклад на Буковині, підперезували не тільки хлопчика, а й дівчинку, коли їй виповнювалося три роки (18, с. 117). Відбувався цей обряд на свято Чуда Михайлового. У ньому брали участь як рідні батьки дитини, так і хрещені.

До семи років хлопчики і дівчатка здебільшого гралися спільно (ігри "горюдуб", "квач", "гусилебеді"). Однак були також ігри окремо для хлопчиків ("коні", "пиж", "журавель") та дівчаток ("ляльки", "ластівка", "маківочки") (9, с. 43).

Коли дитині виповнювалося сім років, на хлопчика одягали штани, і він ставав погоничем — поганяв воли під час оранки, пас телят, овець, свиней і допомагав по господарству. Дівчинці ж пов'язували поверх сорочки запаску і називали її прялею, бо починали вчити прясти. Як бачимо, саме одяг був засобом посилення статевої диференціації. Дівчатка починали бавити малят, пасли телят, овець, гусей, допомагали матері у хатній роботі (12, с. 182). До випасання коней, тим більше нічного, залучалися тільки хлопчики.

Надалі праця хлопчиків і дівчаток розмежовувалася більше, ставала різноманітнішою, бо охоплювала ширше коло виробничих галузей. Новими мотиваціями зумовлювалася і моральна підготовка до самостійної праці. Вона узгоджувалася з підлітковим віком, притаманними йому психологічними властивостями.

Водночас слід зазначити, що з думкою підлітків ("недоліткiв") здебільшого не рахувалися, так само і кошти, зароблені ними "на стороні", використовувалися на потреби сім'ї.

З визнанням юнака чи дівчини "парубком" чи "дівкою" пов'язані суттєві зміни їх соціально-громадського та сімейного статусу. Так, коли хлопець ставав парубком, він звільнявся від усіх хатніх робіт, та й від усього, що йому раніше доводилось виконувати. Він набував більшої самостійності. У справах родинних чи господарських з ним вже обов'язково радились і зважали на його поради. До тих, хто намагався не висловлювати своєї думки ("робіть, як знаєте"), ставились з докором, вважали їх такими, що не виконують свого обов'язку ("який же з тебе парубок?").

Кожен юнак чи дівчина, що починали "ходити на вулицю" і брати участь у молодіжних справах, забавлянках, іграх тощо, потенційно могли стати членами молодіжної громади. Проте стежили, аби при цьому було витримано декілька умов. Насамперед традиція чітко встановлювала вікові рамки. Отож, найчастіше до громади приймали хлопців 16—17 років і дівчат 15—16 років. Вважалося, що в цьому віці і хлопці, і дівчата вже готові до повноцінної участі у виробничо-господарських процесах (зокрема — бути добрими косарями і прялями), а відтак — і до того, щоб мати певні економічні можливості для утримання сім'ї. Це становило першу умову вступу до парубоцької громади. У давні часи були і "дівочі громади", але наприкінці XIX ст. вони злилися з парубочими (14, с. 406).

Громадою керував отаман (отаманша). Він пильнував, щоб на вечорниці не ходили парубчаки та дівчатка (7, с. 82). Дівчата, що належали до громади, не мали права без відома і згоди старшої, а то і всіх подруг, приходити на вечорниці іншого гурту (парубкам вхід був вільний). Старша також не дозволяла залишатися на ніч у вечорничій хаті дівчині, якій ще не виповнилося 18 років. За непослух, брехню отаман (отаманша) карав.

На вечорниці та досвітки збиралися у хаті вдови чи самостійних літніх людей. Дівчата приносили прядіння, вишивання, плетіння. Кожна дівчина прагнула показати своє вміння. На Лемківщині, зокрема, закінчити прясти треба було до новорічних свят, бо з дів-

чат, які не встигали цього зробити, кепкували не тільки парубки, а й усе село (2, с. 16).

Таким чином, на вечорницях хлопці і дівчата не лише розважалися, а й придивлялись один до одного, обираючи собі пару. Так, у загальній характеристиці юнака насамперед цінувались працелюбність, моральна готовність і вміння вести господарство. У дівчини цей перелік був значно ширшим. Якщо, наприклад, хлопець оцінював дівчину як господиню, то обов'язково в комплексі з такими рисами, як охайність, працьовитість. На вечорницях хлопці спостерігали, наскільки вправно дівчина пряде чи вишиває, а також, як вона вміє співати чи танцювати.

В основі народних розваг молоді передбачалося і статеве виховання. В. К. Борисенко наводить цікаві рядки зі своєрідного статуту парубочої громади: "Будемо ж, браття, гуляти чесно, тихо та смирно, як і слід чесному й поважному парубоцтву, так, як гуляли наші діди й батьки. Господиню на вечорницях поважать і шанувать, як матір, з дівчатами обходиться з повагою, не забувать, братця, що чесна дівчина — то є краса і честь усього села" (4, с. 121).

Автор стверджує, що ще до 30-х років XX ст. звичай спільної ночівлі хлопців і дівчат під час зимових вечорниць побутував по всій території України. На Харківщині та Полтавщині цей звичай мав назву "женихатися" (6, с. 14).

Етнографічні спостереження 20-х років XX ст. зафіксували на Поліссі своєрідний варіант вечорниць — "вечурки". Дівчата і хлопці починають гуртуватися приблизно з 10 років. "Сусідські дівчата (однолітки) по 3–5 душ прохають певних хазяїв, щоб дозволили збиратися до них на "вечурки" (тобто вечорами прясти, а тоді ночувати). До них приходять 3–5 хлопчиків, такого самого віку, що звуться їх "женихи". Дівчата прядуть, а хлопці жартують з ними, співають. Тоді дівчата стелять постіль (на землі) і всі лягають спати (кожен "жених" зі своєю дівчиною). Відколи діти почали ночувати в чужій хаті, вони, аж поки поодружуються, у хаті своїх батьків більше не ночують. Дівчина може міняти женихів, коли покохає іншого. І так само хлопці. Статеві зносини не дозволені, а дівоцька й парубоцька невинність мусить бути засвідчена у весільній обрядовості" (6, с. 15).

Французький інженер Гійом де Боплан, який в середині XVIII ст. тривалий час перебував в Україні, відзначав: "...хоч вільне вживання горілки та меду робить дівчат дуже доступними, однак загальне висміювання та сором, які випадають на долю дівчини, що, втративши свою дівочість, хоче віддатись за парубка, утримують їх від подібних вчинків" (6, с. 22). Отже, засади подружньої вірності формували заздалегідь, ще до шлюбу.

Остаточне рішення про вибір шлюбної пари діставало схвалення не тільки батьків та родичів, але й санкціонувалось усією громадою через передвесільні обряди, які найчастіше називалися "сватання", а подекуди — "умовини", "оглядини", "розглядини", "запоїни".

Передвесільні обряди були першим суспільно-значимим етапом створення сім'ї. Про це, зокрема, свідчить те, що посватаним хлопцям та засватаним дівчатам вже заборонялося брати участь у молодіжних гуляннях. Більше того, іноді молоді починали жити разом ще до весілля, одразу після сватання. "В українців, — писав Д. К. Зеленін, — після заручин жених вже відкрито відвідує наречену: мати нареченої сама стелить їм постіль" (6, с. 21). Однак здебільшого молоді після сватання не мали права бачитися аж до весілля. У тих випадках, коли традиційне звичаєве право дозволяло молодим жити разом, вони не мали статевих зносин. Таким чином, молоді люди, виховані на християнських засадах і народній моралі, дотримувалися думки, що статеве життя можливе лише в подружжі, та остерігалися інтимних дошлюбних зв'язків, які засуджувалися церквою і каралися громадою.

Люди сміялися з хлопця, який кохав і "білявую", і "чорнявую", а в результаті одружився з "рудою препоганою". Парубоча громада карала дівчат, які порушували загальноприйняті норми поведінки та моралі. Наприклад, дівчині, яка "перебирала" парубками, задирали догори сорочку, зав'язували над головою і так пускали по вулиці додому. А якщо котра з дівчат втрачала цнотливість, парубки обмазували її хату дьогтем чи сажею, чіпляли біля хати колиску, солом'яного солдата тощо. У деяких районах лівобережжя подібне ставалося у випадках, коли дівчина не ходила на вулицю (1, с. 86).

Народна педагогіка засуджувала статеву розпусту ("У гуляки діти вовкулаки"), "Розпус-

ник гуляє — гнилу душу має"), провина з батьків за помилки у статевому вихованні теж не знімалася. "Оце на тобі, моя ненько, за твою науку: колихала ти мене, колихай й онуку", "Гайка-лайка пішла на долинку, принесла дитинку: "Оце тобі, тату, за твою науку: сядь собі у запічку, колиши онуку". Покритку намагалися якнайшвидше "завити" хусткою, оскільки вона могла спричинити всілякі нещастя для громади: голод, град, повінь, сарану і т. ін.

Наявний статистичний та експедиційний матеріал дає підстави стверджувати, що дошлюбні інтимні стосунки в Україні у другій половині XIX — на поч. XX ст. були винятком, оскільки в наших селах або зовсім не було позашлюбних дітей, або це були поодинокі випадки.

Збереження "калини", тобто дівочої цноти, в традиційних поглядах українців належить до найвищих моральних цінностей молодої. Так, у весільних піснях співають:

А в лузі калина, а в лузі калина увесь луг
закрила.
Доброго батька дитина ввесь рід звеселила.
А з калиночки дві квіточки говорили
(N села...) люде,
говорили (N села...) люде,
Що Ганнуся недобрая буде, а вона добресенька,
Як рожа повнесенька (17, с. 444).

Ой квітами да постіль шита,
Чи не будеш, да Марусю, бита?
"А я цього не боюся,
По постелі да покочуся
Із сорома да вихоплюся" (17, с. 436).

Так само гостро засуджувалося в народно-християнській традиції запобігання дітородженню. Осудові підлягали навіть ритуальні дії молодої, яка, не бажаючи мати дітей, коли її перший раз садили за стіл, підкладала під себе праву руку. Така жінка, що "зачинила в собі дітей", за народними уявленнями, по смерті сидить "на тому світі" на окремій толоці і мусить їсти своїх "зачинених" дітей, а пальці правої руки вічно киплять у смолі. Кари зазнавали і "старі" дівки чи парубки. Хлопцеві чи дівчині, які зволікали з одруженням, прив'язували ("чіпляли") колодку, вимагаючи викупу у батьків (2, с. 19), оскільки ці молоді люди вносили дисбаланс в установлену структуру соціуму і порушували його соціовікову динаміку. Як зауважував С. Токарев, "в епоху середньовічного громадського побуту, коли і складалася вся система календарних звичаїв, сфера шлюбно-статевих стосунків зовсім не вважалася приватною справою зацікавлених осіб. Ця сфера зачіпала найбільш життєві інтереси сільської громади, перш за все її демографічні, тобто репродуктивні інтереси. Плодовитість жінки розглядалась як чеснота і як Боже благословення, бездітність, безшлюбність — як нещастя, як кара Божа. Більше того, небажання чи невміння вступити в шлюб рішуче засуджувалось громадою" (15, с. 98).

Водночас засуджувались українцями і занадто ранні шлюби ("То дуже погано, коли діти дітей родять").

Нетиповими були шлюби з великою віковою різницею. Фольклор виразно демонструє негативне ставлення громади до таких шлюбів:

Ти ж мене любив, я в тобі кохалася,
А ти мене звів, кому я зосталася?
Зосталася я дідові з бородою,
Що не годиться стрічатися зо мною.
Його борода — припічок змітати,
Моє личенько — паничам цілувати.
Його борода, як ті горобці в стрісі,
Моє личенько, як калина в лісі.

Крім так званих законних шлюбів, в Україні існував подекуди звичай "жити на віру", тобто без весілля і вінчання в церкві.

М. Коцюбинський, який вивчав цю форму шлюбних стосунків, підкреслював, що до неї вдавалися тоді, коли "канонічні перешкоди заважали легалізації шлюбу, а економічні умови спонукали до спільного співжиття. Так, наприклад, селянин, який поховав трьох дружин, для підтримання господарства, для збереження звичайного плину сімейного життя, до якого він звик, шукає собі подругу, і знаходить її звичайно в особі вдови, що поховала трьох чоловіків (і за народними поглядами не мала права виходити заміж), або в особі жінки, залишеної чоловіком" (9). Традиційна мораль до такого співжиття ставилась негативно. А шлюби "на віру" серед молоді ніколи не виправдовувались.

Стосунки і становище жінки в сім'ях "на віру" дещо особливі. Дружина, як рівноправна, вільна і незалежна по відношенню до чоловіка, могла сама розпорядитися собою, своїм майном і господарством, самостійно ділити його між своїми дітьми.

З метою народження здорових дітей нареченим на весіллі обмежували вживання

хмільного. Народна назва першого шлюбного місяця — "медовий" — означала не що інше, як категоричну відмову молодят од спиртного на користь меду, оскільки в цей період можливе зачаття дитини. Фактично "медовий місяць" є однією з форм громадського піклування про здоров'я майбутнього новонародженого і створення морально міцної сім'ї (13, с. 22).

В одному з найдавніших описів українського весілля зафіксовано, що мати молодої зустрічає молодого "...у вивернутому кожусі, верхи на вилах або кочерзі, тримаючи у руках горщик з водою і вівсом, який вона дає після привітання зятю; а той, взявши від неї, лиє на гриву коню і віддає старшому боярину; боярин, прийнявши від молодого, кидає вбік, і примічають, якщо розіб'ється горщик, то народиться син, а коли уцілє, то дочка" (5, с. 70).

У верховинців Закарпаття молодій садовили на коліна хлопчика, щоб першою дитиною був син. На Вінниччині при обдаровуванні молодої в домі молодого висловлювали побажання: "Дарую горобця, щоб мали хлопця-молодця" тощо (18, с. 115).

Коли жінка бажала народити дівчинку, то, крім вибраного дня й часу (жіночими днями вважали середу, п'ятницю, суботу, чоловічими — понеділок, вівторок, четвер), цілий тиждень мала класти під подушку (потайки від чоловіка) вінок з адоніса (8, с. 42).

У деяких селах Правобережної України в узголів'ї постелі клали хліб, який молоді з'їдали після шлюбної ночі. Як зазначають дослідники, "в минулому йому приписувалася магічна функція дітонародження і щасливого сімейного життя" (2, с. 81).

Отже, комплекс речових, акціональних та вербальних елементів у структурі весільного обряду був спрямований на продовження роду та своєрідне програмування статі майбутньої дитини.

Як бачимо, духовно-моральна готовність молоді до шлюбного життя відображає прагнення юнака і дівчини після одруження створити міцну, здорову й щасливу сім'ю. Шлюб ставав логічним завершенням багатолітнього економічного, соціального та морального процесу підготовки молодих людей до спільного життя. Тому розлучення — явище не характерне для традиційного українського суспільства. Згідно зі встановленими нормами, лише безплідна сім'я мала право на нескладний і швидкий розрив шлюбу. Подружжю достатньо було попросити один у одного пробачення, подякувати за спільно прожиті роки і побажати щастя в новому шлюбі. Завершенням акту розлучення подекуди було демонстративне розривання хустки, рушника чи пояса на перехресті доріг, або над водою.

Шлюб в Україні ніколи не був самоціллю. Він укладався з метою створення сім'ї. Саме родина забезпечувала формування етнічних стереотипів статевого виховання та поведінки. Закладаючи фундамент духовних засад шлюбу, сім'я формувала на основі цих стереотипів майбутніх дружину та чоловіка, втілювала в цьому процесі традиційний виховний ідеал, невід'ємним складником якого і є статеве виховання.

1 *Балушок В.* Парубочі громади в українському селі // Київська старовина. – 1995. – № 5. – С. 84–87.

2 *Борисенко В.* Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988.

3 *Борисенко В.* Народини (Про обрядові звичаї) // Наука і суспільство. – 1991. – № 1. – С. 30–31.

4 *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – 191 с.

5 Весілля: У 2 кн. – К., 1970.

6 *Гусєв С. О.* Молода сім'я. – Вінниця, 2002. – 107 с.

7 *Зяблюк Н.* Вечорниці (З історії народного обряду) // Рад. школа. – 1989. – № 2. – С. 75–79 (продовження № 4. – С. 77–82).

8 *Кириченко О.* Про бабку-повитуху, сонце-ярило та глиняне намисто // Україна. – 1991. – № 8. – С. 42–44.

9 *Кравець О. М.* Сімейний побут і звичаї українського народу. – К., 1966. – 198 с.

10 *Пономарьов А.* Дошлюбне спілкування молоді / Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994.

11 *Стельмахович М.* Народне дитинознавство. – К., 1985.

12 *Стельмахович М. Г.* Народна педагогіка. – К., 1985. – 312 с.

13 *Стельмахович М.* Народнопедагогічні погляди на дитину // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 5. – С. 18–25.

14 *Струманський В.* Етнографічні засади емпіричного досвіду виховання і соціалізації молоді на Поділлі // Подільська старовина (науковий збірник). – С. 402–409.

15 *Токарев С.* Эротические обычаи // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 98–99.

16 *Чмелик Р.* Християнські засади української сім'ї (друга половина XIX – початок XX ст.) // Народна творчість та етнографія. – 1995. – № 1. – С. 7–9.

17 *Чубинський П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1876. – Т. VII. – 712 с.

18 *Щербак І.* Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 114–118.

ПОХОДЖЕННЯ "ПОЛАЗНИКА" ЯК ЗВИЧАЮ ЗИМОВОЇ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ (НОВА КОНЦЕПЦІЯ)

Михайло ГЛАУШКО

Характерним звичаєм традиційної зимової календарної обрядовості українців був "полазник" — перший відвідувач оселі на Введення у храм Пресвятої Богородиці (4 грудня за н. ст.), на Різдво (7 січня), Новий рік (14 січня) чи в інші святкові дні. Згідно з народним повір'ям "полазник" приносив сім'ї щастя або невдачу на цілий рік: "Якщо першим до хати ввійде молодий гарний чоловік, а до того ще і з грішми — добра ознака: весь рік у хаті будуть усі здорові і будуть "вестися" гроші. Якщо ж увійде до хати старий кволий чоловік, а до того ще й бідний — погана ознака: і хворі в хаті будуть, і злидні заведуться... А найгірше, як увійде до хати стара жінка — "то вже добра не жди"[1].

Архаїчний елемент цього повір'я — наділення функцією "полазника" домашньої тварини. Як твердять дослідники, у XIX — на початку XX ст. в Україні цю функцію виконували різні тварини — віл, кінь, корова, вівця, баран, лоша, теля і навіть собака[2],одну з яких уранці заводили до хати і годували.

Зазначений звичай сучасні українські вчені інтерпретують по-різному: як "магію першого дня"[3], як вірування "першої ноги" чи "першої зустрічі"[4] тощо, іншими словами, дублюють трактування, запропоновані в минулому російськими етнографами, зокрема С. Токаревим та П. Богатирьовим. Існує також думка, що спочатку існував лише звичай "полазника"-тварини, який згодом у багатьох місцевостях замінила людина[5]. Однак ніхто з дотеперішніх народознавців не ставив собі за мету з'ясувати, по-перше, яка із названих тварин могла виконувати згадану функцію в доісторичну добу, по-друге — чим було зумовлене наділення тварини цією функцією, і по-третє, коли вона набула статусу "полазника".

Крім українців, аналогічний звичай широко побутував у південних слов'ян, притому функцією "полазника" часто наділялася не будь-яка домашня тварина, а віл. Так, у сербів Шумадії, у західній і південно-східній Сербії, у північній, південно-західній та західній Боснії, у Чорногорії і Країні роль "полазника" виконував віл-"дешнак", тобто "борозний", якого запрягали в ярмо справа. Однак серед відповідних обрядових дій зацікавлення викликає не тільки цей факт. Справа в тому, що спочатку південні слов'яни чіпляли на правий ріг тварини калача. Після того, як її завели до хати, калача знімали і розламували на три частини: одну давали з'їсти волові-"дешнаку", другу — його напарникові (українці називали такого вола "підручним"), а третю клали в зерно, залишаючи для весняного посіву. У провінції Країна також стежили за тим, якою ногою віл стане на поріг хати: якщо правою, то все буде добре[6]. У тих регіонах, де цей звичай уже не побутував, широке розповсюдження мали споріднені з ним обрядодії[7], у тому числі й обов'язкове розламування хліба на дві чи три частини у найсвятковіші дні зимової календарної обрядовості. У Болгарії, скажімо, в день св. Варвари господар розламував хліб круглої форми ("колак", "кравай", "харман") на дві половини і символічно називав одну з них "посівами зернових", іншу — "худобою". Тоді ж у деяких місцевостях Південно-Східної Болгарії жінки замішували прісні хлібини, якими обмінювалися між собою, щоб здоровими були воли і росли посіви[8].

Що привертає увагу з обрядовості південних слов'ян? Насамперед те, що функцію "полазника" виконував лише правий віл. Крім того, до хати його заводили з калачем, який чіпляли на правий ріг, а не на лівий. Нарешті, поділивши калача на три частини і пригостивши "дешнака" та його напарника, третю частину хлібного виробу клали в зерно, яке мали сіяти весною.

Пошуки аналогічних обрядодій в українській традиції XIX—XX ст., тим більше білорусів, росіян чи поляків, будуть марними. Проте це не значить, що у народній культурі українців їхні сліди відсутні зов-

сім — автентичні лінгвістичні та фольклорні першоджерела дозволяють не тільки реконструювати ці обрядодії, а й з'ясувати час їхнього походження, первісну семантику та історичний зміст.

Сучасні етнографи зазначають, що в XIX — на початку XX ст. звичай, пов'язаний з "полазником"-твариною, побутував на обмеженій українській етнічній території — у Західній Україні (Закарпаття, Галичина, Західне Полісся, Поділля, західна і центральна частини історико-етнографічної Волині), тим часом як у Східній він не мав місця[9]. Деякі дослідники також зауважували, що у XX ст. на теренах поширення відповідних обрядодій сам термін "полазник" вживався вже спорадично[10]. На увагу заслуговує ряд інших цікавих спостережень і міркувань учених щодо цього звичаю в Україні, які опускаємо за браком місця. І все ж одного важливого питання народознавці поки що зовсім не торкалися, зокрема етимології терміна "полазник", яка проливає світло як стосовно витоків досліджуваного явища, так і причин, що породили його в далекому минулому, — не тільки у зимовій календарній обрядовості українців, а й інших слов'янських етносів.

Термін "полазник" структурно складається із трьох частин: префікса ***по-***, кореня ***-лаз-*** і суфікса ***-ник***. Для нашого дослідження інтерес становить передовсім первісне значення кореня ***-лаз-*** як основи цього слова.

Як засвідчують лінгвістичні джерела, назва "лаз" та її демінутиви широко побували у народнорозмовній мові українців і мали вони різні значення: *лаз* — "лука; лісова галявина; сіножать; молодий ліс, молода поросль на місці зрубаного лісу; поле далеко від села [...]"; *лази* — "сінокоси в гірських лісах; лісова галявина; поле, що залишене на пасовище; шматки поля між потоками або на верхах гір; наділи полів, ділянки"; *лазки* — "шматки поля за смугами, що тягнуться від села"; *полазок* — "галявина в чорному лісі"[11].

Спільнокореневі з українським "лаз" терміни зустрічаються у мові всіх інших слов'янських етносів: у росіян *лазина* — "галявина серед лісу; смуга, розчищена в лісі для посіву хліба"; у поляків *iaz* — "[...] пасовисько; низька болотна місцевість, заросла чагарником; орна земля після випалення заростів"; у чехів *laz* (*lōz*) — "просіка; лісова ділянка, перетворена в поле; поле біля лісу, на косогорі; пасіка"; у словаків *laz* — "ділянка землі; гірське селище; поле біля лісу"; у верхньолужичан *iaz* — "цілина"; у нижньолужичан *iaz* — "пасовисько; піднята цілина, пустка"; у македонців *лаэ* — "розкорчоване місце"; у сербів і хорватів *лаз* (*лвэ*)— "стежка; невелике поле в горах; розкорчоване місце в лісі; місце в лісі з наваленими деревами"; у словенців *laz* — "розкорчоване місце; цілина на місці колишнього лісу або чагарника"[12].

Отже, спільний для народнорозмовної мови всіх слов'ян термін "лаз" означає передовсім ділянку землі, що знаходиться в лісі або поблизу нього. Значна частина традиційних значень цієї лексеми стосується поля, на якому безпосередньо вирощують хліб, тобто обробляють.

Це підтверджують значення однокореневої назви "лазъ", які збереглися у писемних пам'ятках з української мови XIV—XV ст. Зокрема, у "Словнику староукраїнської мови" його семантику лінгвісти пояснюють так: "вщорчована ділянка лісу, призначена під пасовисько або під поле"[13]. Паралельно з цим, архаїчним за походженням[14], народним терміном ще в XIV—XV ст. спорадично побутували і два інші спільнокореневі слова: прикметник "полазомъ" ("полазомъ лазити" — "обробляти землю наїздом") та прикметник "полазный" ("полазная земля" — "ділянка землі, яку обробляли наїздом")[15]. Таким чином, у кожному із зазначених випадків ідеться насамперед про ділянку землі, яку обробляли "наїздом", тобто за допомогою тяглової сили. Звідси випливає, що термін "полазник" означав у далекому минулому представника певного виду робочої худоби (на це безпосередньо вказує семантика суфікса ***-ник***), а не представника інших видів свійських тварин (баран, вівця, собака тощо), як припускає значна частина сучасних дослідників. Такою робочою твариною міг бути віл або кінь.

Щодо коня як тяглової сили, то це виключено з тієї причини, що українці почали використовувати його для обробітку ріллі

найімовірніше наприкінці XVI – початку XVII ст.[16] На території Росії коня запрягли в орне знаряддя праці також досить пізно з історичного погляду – наприкінці VIII – у IX ст., коли тут виникла пристосована для нього соха-одностороnка[17]. Тривалий час (до XIII ст.) не було традиції орати конем у поляків[18]. Це саме характерне і для інших народів Центральної, Південної та Західної Європи[19], очевидно, що й для південних слов'ян. Одним словом, спроби пов'язати виникнення терміна "полазник" з конем, яким первісні хлібороби обробляли б ділянку землі, означену словом "лаз", безперспективні. Такою тягловою твариною був тільки віл, що підтверджують не тільки археологічні та історичні джерела, а й український фольклор.

Серед різних дитячих колядок і щедрівок, опублікованих у збірнику "Дитячі пісні та речитативи", виявляємо одну з рідкісних для сьогодення щедрівок, яку зафіксував І. Пестонюк у с. Висоцькому Дубровицького району Рівненської області:

Щедрую, щедрую –
Я пироги чую.
Як не дасте пирога,
Візьму вола за рога
Та виведу за поріг,
Та заріжу на пиріг.
У ріг буду трубити,
А воликом робити.
Де волик рогом –
Там жито стогом.
Де волик ногою –
Там жито копою[20].

Аналогічні варіанти цього твору в даному виданні відсутні[21]. Видно, упорядники Г. Довженок і К. Луганська більше їх не виявили. Справді, пошуки цієї чи схожої щедрівки, навіть серед найдавніших записів українських фольклористів та етнографів, будуть марними, що можна пояснити або її відсутністю на інших теренах України, або давньою втратою первісного сюжету. Ситуацію щодо цього прояснила тривала постчорнобильська науково-пошукова праця різних фахівців на території Середнього Полісся. Зокрема з'ясувалося, що аналогічні чи подібні варіанти українського фольклору спорадично побутують і досі в Олевському районі Житомирської області (с. Замисловичі) та Рокитнівському районі Рівненської області (сс. Біловіж, Борове). Тут один із членів наукових експедицій (В. Галайчук) виявив аж шість варіантів цього твору, до того ж із значно прозорішим змістом – символічний віл "виконує" хліборобську функцію безпосередньо. Для прикладу:

Щедрик-ведрик,
Дай вареник.
Як не даси пірога,
Возьму вола за рога
Да віведу на муруг,
Да вікрутю правий руг,
Буду рогом трубити,
А воліком робити:
Де вол сере –
Жито веселе,
Де вол щить –
Жито трещить,
Де вол рогом –
Жито стогом,
Де вол ногою –
Жито копою[22].

Або:

Гиля-гиля на Василя,
Васильова мати
Пошла щодрувати.
Возьму вола за рога
Да віведу на мурог,
Да вікрутю крутий рог.
Воликом буду робити,
Рогом буду трубити:
Роди, Боже,
Жито-пшеницю,
Всяку пашницю.
Де вол хвостом –
Жито тростом,
Де вол ногою –
Жито копою,
Де вол сере –
Жито веселе,
Де вол щить –
Жито трещить[23]

Унікальність цитованих та інших аналогічних зразків[24] поліської пісенності зимового (різдвяно-новорічного) циклу безсумнівна. По-перше, сучасній фольклористиці подібні варіанти твору, за одним винятком, поки що невідомі. Друге – у цих творах вказана конкретна функція вола: він або без-

посередньо "оре нивку", або колядник (щедрувальник) погрожує "воликом робити", якщо його не винагородять за виконану пісню. Третє — у сюжетах наведених та деяких інших щедрівок увагу привертає спосіб впливу символічного "вола" на кількість та якість врожаю (*Де вол сере — Жито веселе / Де вол щить — Жито трещить...*). Для порівняння: у Славонії (Хорватія) побутувало схоже за змістом повір'я — на Новий рік вола з калачем на розі спеціально гнали на майдан або в приміщення, де молотили збіжжя. Якщо тварина тут випорожнялася, то вважали, що рік буде врожайним і плідним на худобу[25]. Четверте — у цих творах щедрувальник погрожує викрутити волові правий ріг, тобто йдеться не про всякого вола, а тільки про того, що ходив у ярмі справа. Й нарешті, у цитованих щедрівках фігурують конкретні види хлібних виробів ("пиріг", "вареник"), які вимагає колядник як винагороду за виконану пісню. Тобто за кожним присутнім у пісенному творі словом приховане певне семіотичне значення, і що дуже важливо — ці значення збігаються із семантикою описаних вище обрядодій південних слов'ян, учасником яких був реальний віл-"дешнак".

Хоча тепер відповідна щедрівка (колядка) побутує лише подекуди на території західної частини Середнього Полісся*, але в минулому цей ареал нею не обмежувався. Так, скажімо, скрупульозний аналіз образів, присутніх у творах "Ходить Ілля на Василя"[26] та "Бігла теличка, що з березничка"[27], засвідчує їхню сюжетну спорідненість із попередніми народними поезіями; різниця між ними передовсім у тому, що тут замість символічного вола магічну хліборобську функцію виконують пророк Ілля або щедрувальник[28]. Ще більше варіантів української пісенності зимового циклу збереглося до нашого часу, в яких відповідний первісний магічний смисл обряду майже відсутній, але його можна простежити за двома-трьома ключовими рядками:

...Возьму вола за рога
Та виведу на моріг
Та виломлю правий ріг.

Або:

...Возьму вола за рога
Да виведу на поріг
Викручу правий ріг[29].

Важливо, що в кожному з таких творів обов'язково фігурують один чи два види хлібних виробів ("пиріг", "вареник", "паляниця", "книш", "млинець" тощо), які "вимагає" ("просить") колядник (щедрувальник) за виконану пісню. На увагу заслуговує і те, що географія розповсюдження цієї народної поезії охоплює передовсім Середнє і Східне Полісся, частково Середнє Подніпров'я, тобто давню етнічну територію українців, але де у XIX — на початку XX ст. вже не побутувало звичаю в певні святкові дні заводити до хати домашню худобу, а також терміна "полазник" на її означення. Тут цей звичай, на відміну від Західної України, знайшов місце у фольклорних творах із символічним волом, який "виконує" хліборобську функцію безпосередньо.

За браком місця не маємо змоги докладно зупинитися на інших, не менш цікавих і важливих, аспектах та моментах, які служать на користь запропонованої нами концепції походження "полазника" як звичаю календарної обрядовості українців[30], за винятком одного — часу і місця його виникнення. З'ясування цього питання є принциповим, оскільки тісно пов'язане із виведеною нами етимологією слова "полазник".

Вище вже зазначалося: в минулому варіанти колядок і щедрівок із символічним "волом", котрий виконує реальну виробничо-хліборобську дію, побутували у жителів Середнього і Східного Полісся, частково районів Середнього Подніпров'я, тобто лісової і лісостепової зон Центральної і Східної України. Наявність цього твору народної поезії лише на окресленій території і її відсутність у фольклорній традиції населення Західної України дозволяє висунути авторові гіпотезу, згідно з якою хліборобство орного типу вперше постало саме у названих регіонах Східної Європи.

Зіставлення попередніх результатів дослідження з дослідженнями археологів з відповідної галузі традиційної культури підтверджують наше міркування. Маємо на увазі те, що абсолютну більшість залишків чи фрагментів найдавніших рал як орної техніки науковці виявили теж у лісовій і лісостеповій зонах окресленого ареалу: у селах Полісся

(Жабчичах, тепер Чернігівська обл.), Верхній Маївці (тепер Дніпропетровська обл.), Сергеєвську (тепер Воронезька губернія Російської Федерації), Каплановичах (тепер Мінська обл. Білорусії), Токарях (тепер Сумська обл.)[31]. Крім названих археологічних пам'яток, відомі ще дві, найдавніші, — з урочища Бахчи-Елі поблизу Симферополя та з кургану "Висока Могила", що знаходиться біля с. Балок Васильківського району Запорізької області[32].

Докладно проаналізувавши всі достовірні свідчення про найдавніші орні знаряддя європейців, російський археолог Ю. Краснов аргументовано довів: у Східній Європі споконвіку існували два різних типи рала — одноручне прямогрядільне і кривогрядільне. На думку вченого, перший з цих типів хліборобської техніки проник в Україну із Середньої Азії, другий — із Передньої Азії через Кавказ. Притому другий тип рала давніший за походженням, ніж середньоазіатський, і на теренах України набув розповсюдження швидше — щонайпізніше наприкінці III — початку II тис. до н. е[33]. Головне ж у контексті нашого дослідження полягає в тому, що ареал застосування кривогрядільного рала на території України в доісторичну епоху, що його окреслив Ю. Краснов, майже співпадає з масивом побутування символічного колядкового "вола" в поезії українців кінця XIX — 30-х рр. XX ст. Тобто обидва явища є генетично спорідненими, мають спільні витоки. До такого однозначного висновку спонукає нас і те, що на території Західної України, де народна поезія з відповідним сюжетом відсутня, орне хліборобство, за висновками Ю. Краснова, поширилося пізніше, ніж у східних і центральних регіонах України.

Загалом, все сказане досить переконливо спростовує відому думку С. Токарева стосовно того, що "у східних слов'ян навряд чи можна знайти хоча б слід того культу бика і корови, який існував у деяких народів Середземномор'я, Африки, Індії"[34]. Водночас підведемо загальні підсумки.

1. Поданий фактичний матеріал засвідчує, що в далекому минулому звичай "полазник" стосувався конкретного сільськогосподарського заняття — хліборобства, а не чогонебудь іншого.

2. Цей звичай був пов'язаний із тягловою твариною — волом, якого запрягали в орне знаряддя праці. Оскільки розповсюдження первісного орного знаряддя (кривогрядільного рала) у Східній Європі вчені датують кінцем III — початком II тис. до н. е., то очевидним є також те, що витоки відповідного звичаю можуть сягати найшвидше зазначеного часу.

3. У доісторичну добу функцією "полазника" наділявся лише "борозний" віл, тобто який ходив у запрягу справа.

4. Згідно зі світоглядними уявленнями та віруваннями давніх хліборобів України ця тварина ("борозний" віл) символізувала достаток, родючість, здоров'я, щастя та низку інших позитивних начал.

5. Магічні обрядодії з волом-"полазником" доісторичні хлібороби виконували лише весною напередодні та в момент прокладення першої борозни. З часом внаслідок зміщення народного календаря вони змішалися із традиційними зимовими звичаями та обрядами. Останній фактор спричинив трансформацію, а згодом і зникнення самого хліборобського обрядового акту в Україні, відтак і зміну суті первісного звичаю, заміну символічного вола-"полазника" іншими тваринами, зокрема й непридатними для сільськогосподарських робіт. З цих же причин функцію первісного "полазника" (вола) почала виконувати і сама людина, причому тільки особа чоловічої статі та молодого віку (парубок, хлопчик).

6. Підсумки цього дослідження створюють грунт для нового осмислення "полазника" як звичаю календарної обрядовості зимового циклу в інших слов'янських етносів, незалежно від того, як він зберігся до XX ст. — у найбільш повному вигляді чи лише фрагментарно.



Карта-схема розповсюдження символічного вола у "дитячих" колядках і щедрівках: 1 - прихованого за словом "річ"; 2 - який виконує хліборобську функцію безпосередньо (за зб. "Дитячі пісні та речитативи" і матеріалами постчорнобильських експедицій)

1 *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. — К.: Оберіг, 1991. — Ч. 1. — С. 15.

2 *Здоровега Н. І.* Народні звичаї та обряди // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. — К.: Наук. думка, 1983. — С. 235; *Кирчів Р. Ф.* Фольклор // Там само. — С. 215; *Кутельмах К. М.* Календарна обрядовість // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 290; *Курочкін О. В.* Обрядовість: Календарні свята й обряди // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. — К.: Доля, 1994. — С. 371; *Його ж.* Календарные обычаи и обряды // Украинцы. — Москва: Наука, 2000. — С. 396, та ін.

3 *Курочкін О.* Календарні звичаї та обряди // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. — Опішне: Укр. Народознавство, 1999. — Кн. 2.— С. 302; Його ж. Календарные обычаи... — С. 396.

4 *Кирчів Р. Ф.* Фольклор. — С. 315.

5 *Колева Т. А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (XIX — начало XX в.): Зимние праздники. — Москва: Наука, 1978. — С. 269; Кашуба М. С. Народы Югославии // Там само. — С. 242.

6 *Толстой Н. И.* Вол // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. — Москва: Международные отношения, 1995. — Т. 1. — С. 409; *Усачева В. В.* Обряд "полазник" и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. — Москва: Наука, 1978. — С. 31—32.

7 *Толстой Н. И.* Вол. — С. 409.

8 *Колева Т. А.* Болгары. — С. 267.

9 *Курочкин А. В.* Календарные обычаи... — С. 396; Його ж. Календарні звичаї... — С. 302.

10 *Кутельмах К.* М. Календарна обрядовість. — С. 290.

11 Етимологічний словник української мови. — К.: Наук. думка, 1989. — Т. 3. — С. 182.

12 *Там само.*

13 Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. — К.: Наук. думка, 1977. — Т. 1. — С. 537.

14 Походження слова "лаз" етимологи виводять від праслов'янського lazъ ("місце, розчищене від лісу; лісова галявина"), яке, у свою чергу, пов'язане з laziti ("лазити") чи lezti ("лізти"). Водночас лінгвісти зараховують праслов'янське lazъ до групи споріднених етимологічних гнізд, що

об'єднується навколо первісного індоєвропейського кореня з рухомим s- (Етимологічний словник... — Т. 3. — С. 182).

15 Словник староукраїнської мови XIV—XV ст. — К.: Наук. думка, 1978. — Т. 2. — С. 180.

16 *Глушко М.* "Коня дехто жаліє, яким оре хто-небудь": нове прочитання літописного факту // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2002. — Вип.. 37. — Ч. 1. — С. 513—524.

17 *Краснов Ю. А.* Древние и средневековые пахотные орудия Восточной Европы. — Москва: Наука, 1987. — С. 180—183.

18 *Matuszewski J.* Początki nowożytnego zaprzęgu konnego. Cz. 2. Materiały do sprawy pojawienia sik zaprzęgu nowożytnego w Polsce // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. — 1954. — Rok 2. — № 4. — S. 641, 644—654; *Podwicska Z.* Gospodarstwo wiejskie w okresie wczesnofeudalnym (V w. — początek XII w.) // Zarys historii gospodarstwa wiejskiego w Polsce. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, 1964. — T. 1. — S. 229—230; *Marczyk I.* Wykorzystanie wołów i krów jako siły pociągowej // Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. — Wrocław: Wyd-wo PTL, 1994. — T. 1: Rolnictwo i hodowla. — Cz. 2. — S. 314—315.

19 *Matuszewski J.* Początki nowożytnego zaprzęgu konnego. Cz. 1. Problematyka // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. — 1954. — Rok 1. — № 1—2. — S. 78—111; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. — Москва: Изд. группа "Прогресс", Прогресс-Академия, 1992. — С. 200—201, та ін.

20 Дитячі пісні та речитативи / Упоряд. *Г. В. Довженок, К. М. Луганська.* — К.: Наук. думка, 1991. — С. 128 (№ 279).

21 *Там само.* — С. 398 (примітки).

22 Зап. В. Галайчук 19. 07 1997 р. у с. Боровому Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Крук Євфросинії Трохимівни, 1929 р. народж., Тісовець Єви Іванівни, 1921 р. народж.

23 Зап. В. Галайчук 19. 07 1997 р. у с. Боровому Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Довгаль Віри Феодосіївни, 1930 р. народж.

24 Два інші опубліковані варіанти цього твору див.: *Глушко М.* Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців: реконструкція первісного образу та історичного змісту // Вісник Львівського університету: Серія історична. — Львів, 2000. — Вип. 35—36. — С. 402—403. *

25 *Толстой Н. И.* Вол. — С. 409.

* У перспективі зазначений ареал повинен стати об'єктом підвищеної уваги найширшого кола фахівців — етнологів, фольклористів, мистецтвознавців, музикологів, мовознавців та інших. Автор переконаний, що комплексне вивчення цього куточка поліського краю відкриє завісу походження та шляхів розвитку ще не одного невідомого або маловідомого явища традиційно-побутової культури українців, слов'ян у цілому, а також сторінки з довготривалої історії їхнього етногенезу.

26 Дитячі пісні та речитативи. — С. 186 (№ 465), 187 (466).

27 *Там само.* — С. 120 (№ 253).

28 Докладний аналіз символіки образів, наявних у дитячих колядках і щедрівок різних варіантів, див.: *Глушко М.* Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців... — С. 405—414.

29 Дитячі пісні та речитативи. — С. 108 (№ 222), 112—122 (№ 237—246, 250—254, 256, 257) та ін.

30 Про них див.: *Глушко М.* Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців... — С. 399—425.

31 *Довженок В. Й.* Землеробство древньої Русі до середини XIII ст. — К.: Вид-во АН УРСР, 1961. — С. 68—69; *Краснов Ю. А.* Древние и средневековые пахотные орудия... — С. 82—88.

32 *Краснов Ю. А.* Древние и средневековые пахотные орудия... — С. 79—82.

34 *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославяских народов XIX — начала XX века. Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1957. — С. 55—56.



НАУКОВА СПАДЩИНА ШЕВЧЕНКОЗНАВЦЯ

Михайло ШАЛАТА

Теофіль Комаринець з'явився на світ Божий 22 березня 1927 року в селі Передмирка на Тернопільщині, неподалік Вишнівця, де в XVI–XVII століттях мала резиденцію родина українських магнатів Вишневецьких. Від батька Івана — хлібороба, який перед війною став приймальником зерна в сільському млині, від матері Олени, яка цілими днями працювала за домашнім ткацьким верстатом, перейняв науку чесності й працьовитості, святу любов до Батьківщини, пошану до народних традицій. Як звичайно в селі: пас гусей, корову, коня, допомагав у роботі в полі, в саду. Доброю школою життя для Теофіля була пасіка діда Олександра Комаринця, якого він дуже любив. Читати-писати навчився від старшого на п'ять років брата Юрія. Після початкової школи в Передмирці пішов у Вишнівецьку восьмирічку, яку закінчив у рік початку війни. Батько влаштував його на сільську "лектрівню" при млині.

Мало хто знав, що юному Теофілю Комаринцеві у групі "кожний десятий" довелося бути заручником за вбитих у селі німців, котрі приїжджали "стягати контингент". Лише завдяки щасливому випадкові заручники врятувалися.

У 1942 році Теофіль Комаринець подав документи до торговельного технікуму в Крем'янці. Збагнувши, що то — не його "сани", вступив на мовно-літературний факультет учительського інституту. Інститут містився в будинку славного колишнього ліцею. Квартиру Теофіль винаймав біля історичного замку над рікою Іквою, ходив місцями, які надихали Ю. Словацького на твори про Україну, місцями, якими у 1846 році милувався й Т. Шевченко. Крем'янець покликав романтичну душу Т. Комаринця до глибшого зацікавлення рідною історією, літературою, народною піснею.

Закінчивши в 1945 році перший курс учительського інституту з відзнакою, Т. Комаринець того ж року вступає до Львівського університету. Тут він навчався у таких авторитетів, як М. Возняк, І. Свєнціцький, М. Рудницький, І. Ковалик, Ю. Редько, В. Чичерін. Серед однокурсників Т. Комаринця був його ровесник, невдовзі знаний поет і громадський діяч Р. Братунь.

В університеті Т. Комаринець привернув до себе увагу здібністю до науки. Попрацювавши рік після вузу інспектором Дубровицького райВНО на Рівненщині і вчителем місцевої семирічки з російською мовою навчання, він у 1951 році успішно складає іспити в Інституті літератури ім. Т. Шевченка АН України і стає аспірантом провідного шевченкознавця, згодом члена-кореспондента Академії наук Є. Кирилюка. Як згадує товариш Т. Комаринця з аспірантських років професор В. Микитась, у тодішніх новобранців аспірантури "виразних наукових уподобань... ще було мало", але Комаринець "був одержимий Тарасом Шевченком, саме тому йому і запропонували тему кандидатської дисертації про зв'язок поезії Шевченка із народнопоетичною творчістю". Шевченко і народна пісня — ці два найвищі крила української духовності були постійно в центрі наукового інтересу Т. Комаринця, вони не давали вченому схибити в служінні національній ідеї.

У жовтні 1954 року Т. Комаринець захистив дисертацію "Поезія Т. Шевченка 1837–1847 років і народна творчість", а вже наступного року стає асистентом, далі — старшим викладачем, доцентом (1959 р.) кафедри української літератури Львівського педагогічного інституту. Звідти від 1957 року й пам'ятається він мені: ставний, шляхетний, ввічливий, з мудрим проникливим зором, зовні неприступний, а насправді приязний, добрий. Не квапився мати "сто друзів", волів мати менше, та надійних.

На межі 1959–1960 років Львівський педінститут зливають із Дрогобицьким. У Дрогобичі Т. Комаринець незабаром очолює кафедру української літератури, а далі — й деканат філологічного факультету.

Лекції - спершу з "української радянської", потім з "української дожовтневої літератури" (так ще донедавна іменувалися

дисципліни) — читав, як правило, академічно, без емоцій і жестів. Однак, треба було вміти його слухати. Він приглушував пустодзвіння "соціалістичного пафосу" й наголошував на тому, що лиш натяками пробивалося у підручниках чи навчальних програмах. Не раз тонко іронізував з "єдино правильного марксистського вчення" і "найсправедливішого радянського суспільства". За Т. Комаринцем пильно стежили "очі і вуха партії" — найбільше в особі одного "кафедрала", якого називали фразою, котрою він, цей "кафедрал", постійно підтакував начальству: "Оце і я так думаю". Т. Комаринець уміло відбивався від нападників, нерідко допомагав у цьому й іншим. Заступався, зокрема, за автора цих рядків, коли його восени 1960 року, за скаргою викладача О. Вавілова "про зірване заняття з марксистсько-ленінської філософії" виключали з інституту, а також пізніше, коли "оце і я так думаю" доніс у партком, що автор... дозволяє собі читати лекцію про Шевченкову поему "Сон" "аж дві години" (й за це колись звинувачували!).

У Дрогобицькому педінституті Теофіль Комаринець відчутно спричинився до пожвавлення літературознавчої науки. Багато уваги приділяв становленню інститутського Кабінету франкознавства.

Весною 1967 року Т. Комаринець перейшов на роботу до Львівського університету імені І. Франка. Тут, у стінах альма-матер, навчав і виховував студентську молодь, займався науковою діяльністю майже двадцять п'ять років. До 1988 року був на посаді доцента, згодом — професора кафедри української літератури, котра нині носить ім'я академіка М. Возняка, а в 1990 році став завідувачем кафедри фольклористики, відродженої саме завдяки його зусиллям після того, як іще в 1947 році вона була ліквідована більшовицькими чиновниками від науки.

У Львові Т. Комаринець теж ходив під недремним оком служителів режиму. Не раз підсікали його на слові, дошукувались "буржуазного націоналізму" в його статтях — псували настрій, здоров'я. Не запобігав ласки в начальства, не хилився ні перед ким. Був гордим українцем, а не прислужником-малоросом.

Докторську дисертацію "Ідейно-естетичні основи українського романтизму (Проблема національного й інтернаціонального)" Т. Комаринець захистив у квітні 1987 року. Однойменна його книжка вийшла ще в 1983 році. Романтизм узагалі, а український особливо, як відомо, пов'язаний із відстоюванням національних інтересів, зокрема з боротьбою за рідну мову, освіту, культуру. В суворі радянські часи дослідники воліли уникати такої проблематики — не випадково ще й досі, окрім монографії про Маркіяна Шашкевича, нема окремої книжки про жодного іншого українського романтика. Т. Комаринець, який був редактором згаданої монографії, не побоявся присвятити романтизмові дисертаційне дослідження. Його книга "Ідейно-естетичні основи українського романтизму" — це фактично третя узагальнююча праця на цю тему після книг А. Шамрая "Харківські поети 20—40-х рр. XIX ст." (1930) та П. Приходька "Шевченко й український романтизм 30—50-х рр. XIX ст." (1963). Характерно: досліджуючи романтизм, Т. Комаринець звернув увагу на те, що відомий з'їзд діячів українського відродження в Галичині 1848 року ("Собор руських учених") відбувався під синьо-жовтим прапором. Про це неодноразово нагадував він у пресі напередодні і в перші дні відновлення незалежної України.

Національне відродження подесятеряло сили й творче натхнення Т. Комаринця. Побачив, що вікові боріння, до яких спричинився й він своєю дещицею духа, винагороджуються, і віддав себе відродженню повністю.

Професор Теофіль Комаринець в університеті очолив Товариство української мови імені Т. Шевченка, його обирають членом обласної Президії цього Товариства (нині це — відроджена "Просвіта"). Як тільки у Львові відновило свою діяльність Наукове Товариство імені Т. Шевченка, він енергійно взявся за розбудову його філологічної секції, став головою Шевченкознавчої комісії.

За активну участь у відроджувальних процесах Т. Комаринця висувають кандидатом у депутати Верховної Ради України. Проте він невдовзі зняв свою кандидатуру, щоб дати дорогу тим, хто ближчий до політики. Розумів, що силою друкованого слова може зробити не менше, ніж виступом на парламентській трибуні. І робив - невтомно будив національну свідомість. Це красномов-

но засвідчують назви його останніх статей: "Мова — душа народу", "Будьмо народом і навчімося поважати себе", "Щоб народ не був німим", "Не тільки національне, а й особисте відродження", "Мусимо виборoти суверенітет України". Завдяки старанням Т. Комаринця з 13. 06. 1990 року у Львівському університеті поновлено кафедру української фольклористики ім. Ф. Колесси. Завкафедри став Т. Комаринець. 24—25 січня 1991 року організовує регіональну конференцію "Фольклор у духовному житті українського народу". Як головний редактор випускає збірник "Фольклор у духовному житті українського народу".

Мав цікаві задуми щодо поліпшення змісту і форми видаваного у Львові міжвідомчого наукового збірника "Українське літературознавство", яким багато років опікувався як заступник головного редактора, щодо зв'язків з українською творчою інтелігенцією діаспори.

Та, підкошене роками режиму, його життя передчасно гасло.

За якихось два місяці до смерті виступав на міжнародній науковій конференції в Мічиганському університеті (США), присвяченій 125-річчю від дня народження М. Грушевського, 25—27 вересня 1991 року ще проводив, як один із організаторів, міжнародний симпозіум "Станіслав Вінценз: Україна і європейська культура" в мальовничій гірській Криворівні, а на початку жовтня... перейшов у пам'ять.

Науковий доробок професора Теофіля Комаринця порівняно невеликий за обсягом, але значущий у контексті літературознавства України під'яремних 50—80-х років чесним підходом до проблем, об'єктивністю професійного аналізу. Найчастіше до цього доробку звертатимуться шевченкознавці, дослідники українського романтизму. Хто б, проте, не звертався, кожен знайде в нім і цінне, і повчальне.

м. Дрогобич

КУБАНСЬКІ КОЗАКИ

Дмитро БІЛИЙ

Славна Запорозька Січ, що століттями слугувала форпостом і символом волі й незалежності в умовах військово-феодальної Російської імперії, була приречена історією і долею.

Вранці 4 червня 1775 р. п'ять військових колон генерала Текелія несподівано й підступно оточили Запорозьку Січ. Проти десяти тисяч козаків, які перебували тоді у фортеці, було стягнуто близько 68 тисяч солдат регулярної російської армії.

Ой заступайтесь, хлопці, славні запорожці,
Плече повз плече
Та не даймо, хлопці, славні запорожці,
Москалеві Січі. [1]

Розпочати бій, у якому, без сумніву, вони усі б загинули, не дозволив кошовий отаман Петро Калнишевський та січовий архімандрит Володимир Сокольський.

А як ударили із столиці
Нові рушниці.
Викидайте, славні запорожці,
пістолі й рушниці!
Ой ударили із столиці
Із нової пушки —
Утікайте, славні запорожці
Не то кіньми, не то пішки.

Запорожці здалися царським військам, бо боялися, що Текелій винищить козацькі родини, захоплені у полон. А головне, що зробив останній запорозький кошовий, — зберіг цвіт козацтва.

І вже тієї ночі кілька тисяч козаків, сівши на байдаки, взяли з собою святу козацьку ікону Покрови, і під проводом отамана Андрія Ляха відпливли за Дунай будувати нову Січ. Трохи пізніше вирушили за ними суходолом козаки отамана Бехмета.

Велик світ, мати цариця,
Підем хану служити,
Аніж ми будем князям, генералам
Вашим пічки топити.

Козаки цю "царську ласку" завжди пам'ятали, а їхні нащадки на Кубані зберегли пісню:

Вража мати Катерина,
Що ж ти наробила.
Славне військо Запорізьке
Ти так розорила.
Ти, цариця судариня,
напасть напустила,
Наше військо Запорізьке
Та й занапастила.
Наші пани, вражі сини
Негаразд зробили,
Що степ добрий, край веселий
Та й занапастили. [2]

Сотні тисяч десятин землі козацької розхапали царські вельможі. Козацьку старшину, закуту в кайдани, відправили до Сибіру. Найтяжче було славному кошовому Петру Калнишевському — 28 років просидів він у кам'яному мішку Соловецького монастиря і помер там, проживши 112 років. Солдати Текелія зруйнували козацькі курені й зимівники, пограбували січову церкву. Запорожців пани намагалися покріпачити. Царський уряд святкував перемогу, але передчасно.

Знищити козацтво не могла ніяка сила, бо Запорозька Січ мала сильну підтримку сотень тисяч волелюбних українців. Січ була зруйнована, та лишилися десятки тисяч запорожців, які мріяли про відновлення своєї козацької республіки. І були це запорозькі старшини, які зробили все для її відродження. Перші серед них — Сидір Білий, Захарій Чепіга і Антін Головатий. Всі троє мали дивовижну і славну долю, по праву увійшовши до пантеону запорозького козацтва разом з Сагайдачним, Вишневецьким, Сірком і Гордієнком. І, головним чином, саме їм кубанське козацтво зобов'язане своїм виникненням.

Військовий осавул Сидір Білий і полковий старшина Антін Головатий не розділили сумної долі багатьох січових старшин, можливо, тільки тому, що під час руйнування Січі перебували в Петербурзі у складі козацької делегації, яка намарно штовхалася по численних канцеляріях та приймальнях вельмож, відстоюючи запорозькі привілеї.

Сумно було делегатам повертатися в Україну. Що чекало на них? Неволя або вигнання. Та й сили були вже не ті. Запорожці розбрелися хто куди: частина осіла поблизу Телігула (сучасна Одещина), чекаючи від турецького султана дозволу побудувати за Дунаєм нову Січ, інші марно намагалися уникнути кріпацтва. Згідно з переказами, коли відчай козаків дійшов межі, вони вирішили покінчити своє життя самогубством. Але колишній курінний Кущовського куреня Головатий закликав жити й боротися, аби продовжувати козацьку справу.

Білий, Головатий і запорозькі старшини, що приєдналися до них, вирішили обрати традиційну тактику часів Самійла Кішки або Сагайдачного — в скрутний момент дочекатися, коли у можновладців виникне потреба у козацтві і, скориставшись цим, здобути для товариства необхідні пільги і привілеї. Ініціатором цього плану став військовий осавул Сидір Білий.

Народився він в українській козацькій родині на Херсонщині, отримав блискучу освіту, мав успадкувати родючі землі та велике майно, але проміняв усе це на тяжкий козацький хліб і подався на Січ. Незабаром розумний, освічений і хоробрий козак прославився там. "Седой старик, но исполненный огня, наездник давних сичевых времен, имевший привычку выезжать в перестрелку без шапки и с выставленной наружу мощной своей грудью"[3].

Невдовзі Сидір Білий посів місце військового осавула (друге за значенням після кошового отамана). Відзначився він не тільки блискучою військовою майстерністю, а й вмінням виконувати найскладніші дипломатичні доручення. Царський уряд, відправивши частину козацької старшини до Сибіру, решту намагався перетягнути на свій бік, роздаючи землі й чини. Колишньому військовому осавулові дісталося десять тисяч десятин родючих земель.

Білого чекало спокійне і тихе життя у багатому зимівнику на річці Інгулець, старість мав зустріти у колі великої родини. Мав же він чотирьох синів — Миколу, Василя, Тимофія, Олександра й доньку Марію. Але щира козацька натура не могла змиритися з тим, що десятки тисяч козаків ставали кріпаками і що козацтво було немовби вже й знищене.

Так вже сталося, що головну роль у планах запорозьких старшин щодо відродження Січі мав зіграти той, хто зруйнував 1775 року Запорозьку республіку. Це був всевлад-

ний фаворит Катерини II князь Григорій Потьомкін, який тоді фактично керував усіма справами Російської імперії. Вже наприкінці 70-х років він намагався з колишніх запорожців сформувати пікінерські полки. Проте козакам було потрібне козацьке військо.

Сидір Білий і Антін Головатий, яким вдалося ввійти в оточення князя, усе частіше натякали йому, що без відновленого січового козацтва Росія не зможе успішно вести війну з Туреччиною і освоювати нові землі.

У липні 1783 року Потьомкін почав розсилати листи до козаків, у яких дозволяв їм об'єднуватися в загони. І от з далеких зимівників, бурдюгів, рибальських та мисливських угідь потяглися запорожці до Білого. Незабаром він вже мав загін з 500 кіннотників і 500 піших козаків.

"Они его знали, уважали и верили: что этот старшина своим старанием о пользе их возобновит войско Запорожское"[4]. Обраний козаками отаман Сидір Білий засипав Потьомкіна проханнями про звільнення покріпачених запорожців, складав їх реєстри. Запорозькі старшини: осавули Мошанський, Ломака, Легкоступ, полковники Ковпак, Іван Височан, Андрій Білий, Тишковський їздили по селах і хуторах, збирали розпорошених по Україні запорожців.

Багато зробив, спілкуючись із Потьомкіним, і найближчий спільник Білого Антін Головатий. Народився він 1732 року в містечку Нові Санжари, що на Полтавщині, у багатій старшинській родині, навчався у Київській духовній академії. 1757 року прийшов на Січ. Записали його в Кущовський курінь, дали нове прізвище — Головатий, а 1762 року обрали курінним отаманом. Уславився він своєю мужністю, відвагою. Так, 1764 року з трьома тисячами запорожців розгромив поблизу Бердянська кримського хана. Був Головатий і гарним бандуристом — складав пісні й думи. Мав могутню постать, прикрашали його довгі густі вуса й оселедець. Колись Потьомкін записався козаком у Кущовський курінь отамана Головатого; пізніше курінний, скориставшись примхою вельможі, зміг використати це давнє знайомство на користь козацтву.

1787 року Катерина II з величезним почтом подорожувала Україною. В охороні вирізнявся загін запорожців на чолі з Білим. На Катеринославщині ще наприкінці XIX століття розповідали про цю подорож імператриці та її козаків-охоронців. Запорожці скористалися такою нагодою і в Кременчузі Білий, Головатий і осавул Легкоступ піднесли їй прохання про відновлення Війська Запорозького. За такі вчинки нерідко відправляли до Сибіру, але цариця не покарала козаків; Росія саме стояла перед війною з Туреччиною і їй потрібні були запорозька кіннота й легкий козачий флот.

20 серпня 1787 року вже мали дозвіл на формування "военных команд волонтеров" з козаків, "служивших в бывшей Сечи Запорожской". Козаки, користуючись цим дозволом, завзято заходилися відновлювати запорозьке військо. З усієї України потяглися до отамана Білого колишні запорожці, гайдамаки, козацька сірома. Тікали з панських в'язниць і солдатських полків. У супроводі озброєних козаків на конях, із збереженим паланковим прапором прибув на Січ і знаний полковник Протовчанської паланки Захарій Чепіга, який назавжди записався в Кисляківський курінь. Він вперше прийшов на Січ 1750 року у 24-літньому віці. Походив із стародавнього козацького роду Кулішів із села Борки на Чернігівщині. Козаки дуже поважали Чепігу за просту, демократичну вдачу, гострий розум і військові успіхи, тому й обрали полковником Протовчанської паланки, називаючи його батьком Харком. Адже був Чепіга широкоплечий, кремезний, мав вдачу характерника, доброї людини.

Три старшини чудово доповнювали один одного. Білий був головним ідейним натхненником відродження Січі, носієм старих запорозьких традицій, він часто згадував Запорожжя, Калнишевського; Головатий — завдяки своїм зв'язкам у Петербурзі, вмінню спілкуватися з пихатими вельможами був посередником, а Чепіга — справжнім ватажком козацької голоти, виразником її прагнень і сподівань.

За короткий час було сформоване нове військо. Отаманом став Сидір Білий, військовим суддею — Антін Головатий, військовим полковником — Захарій Чепіга, військовим осавулом — Кобиняк. Курінними залишилися старі січові отамани, які збирали до куренів своїх козаків.

Але війську не наділили землі — старі запорозькі землі пани так і не випустили зі своїх рук.

31 січня 1788 року "высокоповелительный" генерал-фельдмаршал князь Потьомкін сповістив козакам "о благоволенії" Катерини, яка дарувала новому війську землі в Керченському куті, що був зайнятий турками, або на пустельній Тамані, на вибір.

Привіз козацтву документ на землю відомий полководець Олександр Суворов, який 27 лютого передав війську "знамя войсковое белое, малое для куреней, которых по умножению людей прибавлять будет вперед, булаву атамана кошевого и другие керначи"[5].

13 травня війську передали військову печатку, на якій за стародавнім звичаєм був зображений козак із шаблею при боці з мушкетом і прапором з хрестом, та звернення "Войска верных козаков кошевому атаману и всему войску". Таким чином, козацьке військо було визнане вже офіційно, і, хоч Катерина II всіляко ухилялась називати його Запорозьким, за духом, звичаями, військовим ладом і складом воно було саме таким.

У багатьох селах та містах України збиралися запорожці, присягалися відновленому війську, записуючись у курені. Вже йшла російсько-турецька війна, і козакам у ній потрібно було відстояти право на своє існування. Пішими козаками керував Білий, кіннотою — Чепіга, а флотом — Головатий; всього брало участь у війні 2829 кінних козаків і 9681 піших[6].

У червні під турецькою фортецею Очаків козаки знищили ворожу флотилію, але під час абордажного бою був тяжко поранений отаман Білий і через декілька днів, 19 червня, помер. Багато козаків загинуло у цій війні.

На козацькій раді з двох претендентів - Головатого і Чепіги — обрали більш відважного і близького козакам Захарія Чепігу. Російське командування не дуже берегло козаків — доки одна частина козаків билася з турками й гинула від їхніх куль та ятаганів, інших примушували будувати сторожі на Бузькому Лимані. Без їжі і теплого одягу до березня 1789 р. на будівництві померло близько 500 козаків.

У цій війні запорожці відзначились як справжні лицарі.

Найважчим завданням для російського війська була облога Очакова, який постачала харчами турецька фортеця Хаджибей (сучасна Одеса), і всі спроби російських загонів захопити склади міцної Очаківської фортеці з хлібом закінчувалися тяжкими поразками. Але те, чого не вдалося солдатським полкам, зробив козацький кошовий Чепіга з кількома козаками. 29 жовтня вони підпалили береговий цейхгауз, а 7 листопада кошовий пробрався в Хаджибей і спалив там склади з продуктами. Так ніхто й не зрозумів, як вдалося це зробити запорозькому характернику.

Підходи до Очакова закривала могутня фортеця Березань. Один за одним розбивалися тут напади російських солдат об стіну вогню численних турецьких гармат. Потьомкін був у відчаї. Тоді на Березань вирушив козацький флот — на передньому байдаку стояв Антін Головатий. Тривалий час на мурах фортеці йшла запекла різанина, потім запорожці, розвернувши гармати, почали обстрілювати Очаків і 6 грудня здобули перемогу.

За легендою, звістку про взяття Березані Потьомкіну приніс опалений вогнем, скривавлений козак. Спочатку його не хотіли пускати до князя, і доки козак досить гучно лаяв ад'ютантів, з'явився сам Потьомкін: "Что за шум?" — "Та взяли!" — "Что взяли?" — "Березань". — "Что ж, лучшего не могли ко мне прислать?" — "Та були там, мабуть, і ліпші за мене, так тих до ліпших послали, а мене ось до твоєї милості".

Саме тоді козацьке військо отримало свою нову назву — Чорноморське. Під час бойових дій зустрілися козаки і зі своїми колишніми запорозькими братчиками, котрі заснували за Дунаєм нову Січ і воювали за Султана. Чорноморець Павло Помело зустрів там свого рідного брата, котрий втік за Дунай після зруйнування Січі, і той попередив його про ворожу засідку, що чекала на козаків. Зібравшись із силами, чорноморці розігнали турків і татар, а через деякий час радісно відсвяткували з задунайцями зустріч. Рік провоювали козаки з турками. Під Бендерами вершники на чолі з Чепігою 5 годин рубалися з п'ятитисячним турецьким загоном, і хоч козаків було уп'ятеро менше, перемога була за ними. 11 грудня 1790 року, штурмуючи Ізмаїл, чорноморці Головатого вдерлися на мури й захопили турецькі гармати.

"Полковник Головатий с беспредельной храбростью и неусыпностью не только побеждал, но и лично действуя, вышел на берег, вступил с неприятелем в бой и разбил оного"[7].

Після закінчення війни чорноморців відзначили особливим ордером: вони отримали великий кут землі за Бугом по Дністру і Телігулу і на річці Березані при Лимані Очаківському. Там і почало осідати новоутворене Чорноморське козацьке військо.

У містечку Слободзея козаки розбили свій кіш, поділивши землі на три паланки — Подністрянську, Березанську і Кінбурнську.

І потяглися до новоутвореної Січі за Бугом колишні запорожці, хоча пани і не відпускали козаків, відбирали їхнє майно, примушували працювати на панщині, кидали в холодні ями, морили голодом і катували канчуками, а родини тих, хто втік, віддавали на безкінечні муки й поталу. Чепіга неодноразово скаржився на це в столицю. Але в Петербурзі мовчали. І знову до политих козацькою кров'ю земель потяглися панські руки. Та ще й до того, 5 жовтня 1791 року на дорозі в глухому бесарабському степу помер Григорій Потьомкін. Хоч і не простили йому козаки зруйнування Січі, та все ж він був єдиним покровителем Чорноморського війська.

Чорноморська старшина, козаки добре розуміли: те, що сталося шістнадцять років тому на Дніпрі, може повторитися й за Бугом.

Царський уряд боявся зростання нової Січі на Україні. Тому для війська необхідно було шукати нову землю там, де не дістала б козаків панська сваволя, де відчували б вони себе вільними. І тоді, за влучним висловом історика Щербини, запорожці вирішили шукати собі землю в Петербурзі.

ПОСОЛЬСТВО ГОЛОВАТОГО

Єдиним місцем, яке могло б задовольнити прагнення козаків до максимальної незалежності, були простори Кубані. Тільки там могли вони почуватись у безпеці від царських вельмож та панів. План переселення виник у старшин Чепіги і Головатого вже давно, про це думав і отаман Білий. Після тривалих роздумів і суперечок чорноморське товариство вирішило назавжди відмовитися від забузьких земель і вимагати від царського уряду дозволу переселитися на Кубанські землі. Козацькі дипломати продумали це нелегке завдання до тонкощів, враховуючи і політичні обставини, і психологію царського двору. Але невідомо було, як поставляться до бажання козаків у Петербурзі. І ось знову, як і шістнадцять років тому, вирушив Антін Головатий до столиці з делегацією військових старшин.

Безкінечні канцелярії, велика плутанина, клопоти...Й хоча увішані були царськими орденами та медалями старшини, але відчували, що нікому тут не потрібні. Та мудрий Головатий встиг налагодити необхідні зв'язки при імператорському дворі і знайшов найкоротший шлях до розв'язання чорноморської справи. Маючи із собою дорогоцінні скарби, військовий суддя досить швидко знайшов для запорожців нових покровителів. Він дарував пихатим вельможам то дорогий турецький ятаган, то коштовну чашу, то баского коня, пригощаючи їх смачними наїдками, які надсилали своїм послам чорноморці.

У козацькому вбранні, із блискучою зброєю колоритні запорожці були бажаними гостями у палацах катерининських сановників. Козаки вдавали із себе простакуватих, веселих диваків, любителів пожартувати й погуляти. Розумних же вельмож запорожці дивували своєю освіченістю, мудрістю, поміркованістю у політичних справах, аргументуючи при цьому важливість Кубанських земель саме для чорноморців.

Так, хабарями й подарунками, співами під бандуру, яку Головатий привіз із собою, тонкою психологічною грою делегатам вдалося підготувати сприятливий ґрунт для успішного завершення цієї нелегкої місії.

Чутки про те, що у петербурзьких салонах з'явилися дивні козаки, які зачарували всіх своєю дотепністю, розумом і гумором дійшли й до цариці.

На святі в Царському селі мав зібратися весь вищий світ, і запорожці, знаючи про це заздалегідь, ще затемна доїхали на конях до Царського села, розташувались біля шляху. Коли під'їхали карети з вельможами, козаки на запитання, що вони тут роблять, розповіли про свій злиденний стан, через що їм, мовляв, довелося йти на свято пішки із Петербурга. Розповіді про тяжке становище запорожців дійшли й до цариці, і вона там же призначила аудієнцію й грошове утримання. Пізніше Головатий, звітуючи товариству про свою подорож,

гордо відзначив, що вони не лише не витратили надані кошем кошти, а й поповнили їх.

2 квітня у петербурзьких салонах помітно пожвавішало — всі прагнули потрапити на аудієнцію до імператриці, де вона мала приймати дивних запорожців. Весь вищий світ уявляв, яке враження справлять на Катерину ці вайлуваті козацькі велетні.

Та перед царицею стояли казкові красені, горді, сміливі степові лицарі. Сам Головатий був у зеленому кунтуші поверх білого жупана, широких шароварах і червоних чоботях із срібними підківками. З довгими вусами й оселедцем, дзвінкою бандурою і коштовною зброєю стояв він, як могутній символ Запорозької Січі.

На прохання Катерини Головатий заспівав свою улюблену пісню про нещасливу долю чорноморців.

Ой Боже наш, Боже милостивий!
Вродились ми у світі нещасливі!
Служили вірно в полі і на морі,
Та й осталися вбогі, босі й голі.

Він зачарував присутніх своєю майстерною грою і гарним голосом, сльози текли по його обличчю, Головатий співав про померлого фаворита Катерини.

Встань, батьку, великий гетьмане;
Милостивий, великий пане,
Встань, Грицьку, промов за нас слово,
Проси цариці — все буде готово.

Розчуливши імператрицю, Головатий звернувся до неї з промовою, побудованою за всіма взірцями європейського етикету:

"Жизнедеятельным державного веления твоего словом, перерожденный из неплодного бытия верный Черноморский Кош приемлет ныне дерзновение вознести благодарный глас свой к святейшему Величеству твоему и купно изглаголити глубочайшую преданность сердец его. Прийми одну яко жертву единой Тебе от нас сохраненную, прийми й уповающим на сень твою буди нам прибежище, покров, радование..."[8]

Катерина була зачарована запорожцями і задовольнила їхні прохання. В імператорській грамоті від 30 червня 1792 року зазначалося, що чорноморському війську надаються землі Кубані у вічне користування. У своїй грамоті Катерина підтвердила всі прохання козаків.

У вічне користування війську надавався "остров Фанагория со всею землею, лежащей на правой стороне реки Кубань — от устья ее к усть-Лабинскому редуту, так, чтобы с одной стороны река Кубань, с другой же Азовское море до Ейского городка служило границей войсковой земли". Таким чином запорожці отримали 2855966 десятин практично незайманої землі, або 28 тисяч кв. верст Кубанської землі[9].

За новим "Чорноморським військом" закріплювались старовинні запорозькі привілеї — власне самоврядування і власне військове правління. Війську надавалося право вільного економічного порядкування і торгівлі. Губернатору Таврії доручалося звільнити всіх запорожців від кріпацтва і дозволити їм приєднатися до чорноморців, а війську для переселення на Кубань надавалися кошти у сумі 30 тисяч крб., провіант і "всевозможные вспоможения".

Пізніше видатний козацький історик напише про наслідки посольства Головатого: "До известной степени казаки взяли все, что только можно было взять при тогдашней правительственной системе и общих условиях политической жизни. Быть может, Черноморцы действительно с чувством удовлетворенных желаний пели "Ой годі нам журитися, пора перестати". Жизнь на Кубани в обособленной, изолированной территории, не могла не улыбнуться казаку"[10].

Козацьких делегатів на зворотному шляху зустрів почесний ескорт у складі 500 чорноморців, при під'їзді до Слободзеї зі стін козацької столиці тричі вдарили з гармат. Головатого і старшин радісно зустріли сивоусі січові діди хлібом-сіллю. Під святковий салют з рушниць і пістолів Головатий ніс на дарованому срібному блюді, у яке, за переказами, Катерина насипала козакам золоті червінці, грамоти імператриці, а сини його несли коштовну шаблю, подаровану кошовому Чепізі.

Чепіга поцілував хліб і зачитав грамоту, потім низько вклонився товариству. Шлях на Кубанські землі для Чорноморського війська був відкритий.

Доки запорозькі депутати в Петербурзі добували для війська нові землі та привілеї, чорноморці відрядили на Кубань військового осавула Матвія Гулика з козаками, щоб той уважно обстежив майбутні козацькі землі.

Запорожцям, які були з Матвієм Гуликом, Кубань відразу нагадала колишні запорозькі

землі — Великий Луг (Батько). Такі ж, як і на Дніпрі, густі і широкі плавні, великі степи і ліси з ярами та байраками, і як у Дикому Полі скрізь по кубанських степах височіли могили.

Чорне море, Керченська протока, Азовське море від Тамані до Єйського лиману, численні солодкі лимани по всьому узбережжю, річка Кубань і безліч степових річок свідчили про багаті рибальські угіддя. У плавнях навколо соляних озер водилося безліч птиці — диких качок, гусей, журавлів, куликів, лебедів. У лісах, гущавах і перелісках жили дрофи, тетереви, куріпки, фазани. Багато диких тварин — кіз, лисиць, зайців, вепрів, ведмедів — робили Кубанщину справжнім раєм для мисливців. В озерах по Азовському узбережжю були поклади солі.

Теплий клімат, родючі ґрунти не зачеплені ралом, і багаті вигони з високими травами давали змогу займатися землеробством і скотарством.

Зі сходу потроху заселялася пустельна Ставропольська губернія, з півночі прилягала Донщина, але ця частина володінь донських козаків була настільки мало заселена, що переселенці жодної небезпеки в цьому не вбачали. Черкеси жили за Кубанню ближче до гір і не мали потреби в Кубанських степах.

Від Керчі експедиція Гулика пройшла берегом Чорного моря, козаки знайшли тут залишки давньогрецької фанагорії, далі біля Цокуровського лиману побачили покинуту ханську фортецю. Зустрічали й залишки будинків генуезьких факторій, татарських поселень, покинуті хати некрасівців. Декілька разів бачили козаки людей — солдат з російських укріплень, що зрідка були розсіяні по Кубані. Батальйоном єгерів обмежувалось усе населення величезного краю.

Таким чином військовий осавул об'їхав усі майбутні землі чорноморців і повернувся у кіш за Бугом.

Подаючи звіт про свою подорож, козацький осавул, запорожець Матвій Гулик розписав усе те природне багатство, яке матимуть чорноморці, переселившись на Кубань. Він подав товариству перший статистичний опис Кубані, складений згідно з усіма європейськими стандартами статистичної науки. (У Росії лише через шістнадцять років з'явилося перше дослідження зі статистики академіка Германа).

Чорноморці почали готуватися до нового переселення. Залишали нажите майно, хати.

Течуть річки з-за гори мутні,
Ідуть люди із городів смутні,
Покидають вжитки пасіки любезні
І предорогії ґрунти.

Таку пісню склали чорноморці про своє сумне прощання з Бузькою Січчю, але попереду їх чекала Кубань. Першим вирушив у дорогу славний козацький полковник Сава Білий. Вів він весь козацький флот — 50 байдаків і одну яхту з 3847 козаками і 53 гарматами. 25 серпня 1792 року козацькі байдаки пристали до берегів Тамані, де й був закладений перший чорноморський курінь Таманський.

Розвантаживши свої човни, чорноморці відразу виставили сторожу й зайнялися будівництвом хат, запасанням провіанту для козаків, які прибували з-за Бугу. Так почалося заселення Кубані — козацького "Малинового клину".

Після флоту Білого суходолом через Крим вирушили на Кубань два піших полки під керівництвом полковника Кордовського і частина козацьких родин. Козаки дійшли до Темрюка і там стали готуватися до зимівлі.

2 вересня вирушила з-за Бугу головна частина чорноморців; 11 тисяч кінних і піших козаків, військовий обоз і козацькі родини вів сам кошовий Захарій Чепіга. Всю осінь йшли козаки з отаманом під дощами, бездоріжжям. Тяжкий це був шлях. З сумом залишали чорноморці Україну, але прагнення жити вільно було понад усе. Тільки наприкінці жовтня козаки прибули на річку Єя. Вже почалися холоди, і переселенці розташувалися у ханській фортеці на Єйській косі.

З настанням весни наступного року чорноморці рушили далі і зупинилися на березі річки Кубань, куди зійшлися всі перші переселенці Білого і Кордовського.

Це місце — Карасунський кут — між річками Кубань і Карасун мало стати новим військовим центром — Катеринодаром.

Готувалися до переходу на Кубань і козаки, які ще залишалися за Бугом. Хазяйновитий Головатий продавав решту козацького майна, вирішував останні справи чорноморців.

У березні 1793 р. козаки розділилися на дві частини — першу очолив полковник Тиховський і вирушив у дорогу 18 березня, другу частину, розділивши на двадцять ко-

лон, з великим обозом повів сам Головатий. За місяць вони прибули на Кубань.

Чорноморці з-за Бугу були першими українцями, які обживали Кубанські землі. Вони лише заклали той грунт, початок тієї хвилі українських переселенців, які заселяли Кубань протягом цілого сторіччя, прямуючи до далекої Чорноморії і шукаючи втрачену під панами волю та землю. Йшли і йшли на Кубань козаки "из малороссийских губерний, без чего нездоровый сей край остался бы без людей, ибо в оном ежегодно гораздо более умирало, нежели рождалось, не говоря уже об убитых в почти беспрерывных боях с непримиримым неприятелем и умерших от ран", — так тодішні події зафіксував талановитий чорноморський історик Іван Попко.

1794 року на Кубані вже перебувало 12645 чоловіків і 5526 жінок. Звісно, це була тільки краплина для безмежної Кубанщини. Чорноморські отамани дбали про постійне поповнення війська новими переселенцями. Про цей бік діяльності Чепіги відомо з козацької пісні:

Харко листи розсилає,
На Кубань-річку зазиває,
Дарує ліси, рибними плесами
І ще й вільними степами.

Військовий суддя Антін Головатий через вірних людей підмовляв козаків тікати на Кубань. Кому щастило дістатися до річки Єя, тому видавали паспорт із новим ім'ям, записуючи відразу до козацького куреня. Чорноморці говорили: "З Кубані видачі немає".

Про таких переселенців багато збереглося легенд та переказів в Україні: "Дід Мамрак (колишній запорожець. — *Д. Б.*) жив більше ста год. Як зігнали звідси запорожців (з Катеринославщини. — *Д. Б.*), він продав усе гапсом (оптом) і перебрався в Чорноморію. В Романові оставався його племінник і багато родичів, то було через год-два і приїздять у гості. У племінника його було чотири сини. Раз приїхав і давай пробувать, котрий годиться в чорноморці. Посадив одного на лошаканеука — упав, посадив другого — упав, третього — і той упав...Посадив четвертого. Той взявся за гриву і пустився — тільки видно. Гасав, гасав на тому лошакові, доки вморив і вернувся додому. Дід і каже: "Оцей годиться в козаки!" "Як маєте охоту — хай козакує", — каже батько. Посідали дід з онуком на коней і подались під Чорноморію"[11].

Поступово заселення українцями Кубані і деяких районів Північного Кавказу набуло великих масштабів.

Ще 1770 року три тисячі українських козаків заснували Хоперський полк, пізніше поселений у Ставропольській губернії. Загалом на "стару лінію" на Кубань прибуло: з Слобожанщини (1802 р.) — 390 козаків, з Катеринославщини (1803 р.) — 2277 українців, з Харківщини (1804 р.) — 378 козаків з родинами із Катеринославщини (1805 р.), — 229 українців.

Але найбільш масова хвиля переселень з України на Кубань припала на 1809 рік.

Кількість втікачів з України у Чорноморське військо до того часу зростала дуже швидко. Олександр І, розуміючи, що цей потік зупинити неможливо, особливим рескриптом від 10 серпня 1809 року наказав малоросійському генерал-губернатору дозволити переселитися на Кубань ще 25 тисячам українців, головним чином з Полтавської та Чернігівської губерній, для зміцнення Чорноморського війська.

Ця величезна кількість людей переселялася у 1810—1811 роках. Невеличкими партіями, завантаживши гарби і брички своїм майном, вирушали в далеку Чорноморію козаки. Кожною групою керував обраний отаман, який мав документ на переселення до війська Чорноморського. І нині зберігаються у фондах Краснодарського державного архіву стародавні реєстри козаків, де вказані не тільки їхні імена і прізвища, а й ті села та губернії, звідкіля вони прибули. Загалом до 1811 року на Кубань переселилися 41 тисяча українців з Полтавщини і Чернігівщини[12].

Нова хвиля переселення на Кубань (1821—1825 рр.) складала більше 48 тисяч українців з Полтавщини, Слобожанщини, Київщини та Чернігівщини. При Чорноморському козацькому війську був заснований переселенський комітет, який займався їхніми справами. Завдяки йому для майбутніх чорноморців заготовляли будівельний матеріал, харчі. Приїжджих розміщували по козацьких куренях або поселяли на нових незайманих землях.

У 1832 році між Анапою і Сухум-Кале поселилось 200 родин українських козаків. Тоді ж з Полтавщини і Чернігівщини на Кав-

каз були переведені два українські полки, які стали на Тереку в районі Владикавказу. 1834 року в Україні пройшов так званий "дівочий набір": на Північний Кавказ привезли 500 кріпачок як жінок для неодружених козаків.

У 1843 році у районах горішньої Кубані поселилися два чугуєвські козацькі полки з Харківщини.

Останній великий організований потік переселенців з України припав на 1848–1849 роки. За ці два роки з Слобожанщини, Полтавщини, Катеринославщини, Чернігівщини і Київщини на Кубань переселилося близько 14 тисяч українців. Таким чином, тільки в першій половині XIX століття кількість переселенців на Кубань з України становила офіційно близько 130 тисяч осіб. Але, окрім організованих переселень, на Кубань щорічно тисячами втікали від панської неволі. Поповнювали Чорноморське козацьке військо і нащадки запорожців, які жили у Задунайській Січі. Ще на початку XIX століття на заклик чорноморського отамана Бурсака з-за Дунаю на Кубань перебралося 500 запорожців. Коли 1828 р. задунайський отаман Гладкий перевів частину козаків під царську владу, вони були поселені між Маріуполем і Бердянськом, і утворили Азовське козацьке військо. Але задунайці прагнули приєднатися до чорноморців, і на початку 60-х років були переселені на Кубань, де осіли по чорноморському узбережжі.

Доля знову об'єднала колишніх вигнанців. Внаслідок цих переселень засновувались нові станиці й хутори.

1829 року згідно з Андріанопольським миром уся земля за річкою Кубань до Чорного моря ввійшла до складу Російської імперії. Так почалася колонізація Закубання. Козаки-чорноморці заселяли нові місця, засновували станиці й хутори. Але тільки після закінчення війни з черкесами за бойовими козацькими підрозділами на закубанські землі вирушив масовий потік переселенців. Близько 500 тисяч черкесів виселялися в Туреччину, і козаки, хоч і примусово, обживали їхні колишні володіння. Незабаром усі землі по обох берегах річки Кубань були заселені козаками.

Тільки у 1896 році частину чорноморських земель відділили від земель козацького війська для заснування Новоросійської губернії.

Після Кавказької війни вільний доступ у козацьке військо був припинений, хоча інколи у деяких станичних громадах переселенців і записували козаками.

Але коли зникла небезпека постійної війни на Кубані, одночасно із скасуванням кріпацтва, коли мільйони селян отримали волю, на Північний Кавказ знову вирушили сотні тисяч нових переселенців. Так з'явилася нова велика група переселенців некозаків, — "новгородніх" або "городовиків". На 1913 р. "новгородні" Кубані становили вже 57% всього населення. За даними Кубанського статистичного комітету кількість українців серед "новгородніх" становила від 70% до 80%[13].

У матеріалах перепису 1897 р. зазначено, що на Кубані тоді проживало 1911133 чоловік. Із них українців за рідною мовою було 49,1%, росіян — 41,17%. Згідно з переписом українців було більше у Єйському відділі — 81%, у Темрюцькому — 79% та Катеринодарському — 57%. В інших частинах Кубанщини українські компактні групи серед населення становили: у Кавказькому відділі — 47%, Майкопському — 31 %, Лабінському — 20%, Баталпашинському — 28 %[14].

Зважаючи на швидкий приріст населення, у 1913 р. чисельність жителів Кубанського краю вже становила 3050391 особу. Про кількість українського населення свідчать дані сільськогосподарського перепису 1917 р., згідно якого українці становили 56% всієї кількості, а росіяни — 36%[15].

Згідно з дослідженнями деяких вчених, перед революцією українців було 60% серед усього населення Кубані — 1791000 чоловік[16].

Якщо враховувати масштабну кампанію русифікації населення краю, яку наполегливо провадив царський уряд і внаслідок якої значна кількість українців Кубані втратила свою мову і національну свідомість, то кількість українського населення цього краю набагато перевищувала подані цифри.

НА НОВИХ ЗЕМЛЯХ

Переселившись у 1792–1793 рр. на Кубань, запорожці заходилися будувати своє нове життя. Кобзарі, які прибули разом з ними, співали вже нову думу:

Ой, тисяча сімсот дев'яносто першого року
Вийшов з Петербурга-города

Від нашої цариці
О її що пан Чепіга і пан Головатий,
Зібравши все військо Запорізьке,
Гей виступає та на Кубань-річку
На вічнеє время все
Там будемо жити, там будем гуляти
І рибу ловити.

Пізніше в станиці Тамань на місці, де вперше розташувалися переселенці, у 1911 році козаки за малюнком кубанського художника Косолапа побудували своїм славним предкам пам'ятник, який зберігся й донині. На постаменті стоїть могутній запорожець. У правій руці він тримає військовий прапор, а ліва рука лежить на ефесі шаблі. На пам'ятнику навічно викарбувані слова пісні Головатого:

Будем в Тамані жить, вірно служить,
Границю держать,
Рибу ловить, горілку пить
Ще й будем багаті.

На Кубані запорожці отримали унікальну можливість — на безлюдній місцевості, маючи порівняно велику незалежність, реставрувати, наскільки це було можливо, колишню Козацьку республіку.

Та часи Івана Сірка й Петра Сагайдачного вже минули. І чорноморці згідно з новими політичними та економічними умовами реорганізували козацьке січове товариство, хоча й максимально зберегли запорозькі військові традиції і привілеї.

Доки перші переселенці чекали у наспіх збудованих тимчасових землянках і хатах, коли закінчиться зима 1794 р., військова старшина працювала над законами, які мали бути провідними у житті новоствореного війська.

У січні 1794 р. з'явився на світ "на ім'я панів полковників, бунчукового товариства, полкових старшин, курінних отаманів і всього війська" акт "Порядок общей пользы", який регламентував загальні положення про військове самоврядування і про розселення козаків на нових землях. Підписали документ Захарій Чепіга, військовий суддя Антін Головатий та військовий осавул Тимофій Котляревський. Згідно з цим "Положенієм" Чорноморське військо мало свій військовий уряд, який складався з кошового отамана, військового судді та писаря, котрі, хоча й обиралися військом, але затверджувалися у Петербурзі. Цей уряд забезпечував керівництво козацтвом - як військове, так і адміністративне.

Чорноморське військо поділялось на 40 куренів, з яких — 38 відновлювали старовинні запорозькі, а два — нові — Березанський і Катерининський. Курені не перебували, як раніше, в одному місці у Січі, а мали розселитися по всій Кубані. Кожний курінь, що був головним осередком переселенців, зберігав широке самоврядування. Щороку 29 червня на день Петра і Павла курінна громада обирала отамана, курінного писаря і суддю. Практично більшість усіх курінних справ вирішувалася громадою. Кубанський історик Щербина влучно зауважив, що таким чином чорноморці замість однієї великої Запорозької Січі побудували собі 40 маленьких Чорноморських Січей.

Всі землі Чорноморського війська поділялися на 5 округів або паланок, кожною з яких керували полковник, осавул, писар і хорунжий, призначені військовим урядом. За прикладом запорозьких паланок кожен округ мав свою печатку. На печатці Катеринодарського округу (Карасунський кут) був зображений козак, котрий, спершись на ратище, стріляв із мушкета; на печатці Фанагорійського округу на Тамані — човен Бейсузький (землі в окрузі Бейсуга та річки Чолбаси) з рибою; на печатці Єйського — козак з мушкетом, Григор'ївського (поблизу Кавказу) — козак на коні.

Окружні або ланкові старшини щотижнево мали надсилати військовому уряду звіти про всі події, стежити за озброєнням козаків та їхнім військовим станом.

У "Положенії", яке головним чином складав Головатий, з військового самоврядування була практично вилучена військова рада, значні пільги надавались старшині та все-таки Кубань залишалась ще тим місцем, де зберігалися залишки запорозької волі.

Весною 1793 р. чорноморці розпочали будівництво своєї столиці Катеринодара. Згідно з легендою, місце для столиці обрав посеред дубового лісу сам Чепіга, якому дуже сподобалася джерельна вода. Козаки провели ралом довгу рису, по якій повинна була розташуватись центральна вулиця міста — Красна.

У центрі Запорозької Січі чорноморці побудували фортецю і велику чотирикутну церкву святої Покрови, а з боків звели 40 куренів для неодружених козаків. На дзвони для церкви вирішили переплавити гармати,

які відбили в турків під час війни 1787–1792 років. За цю справу взявся запорозький осавул Захарій Сутика. Він разом з козаками Машиной і Кравченком привіз із Березані 16 мідяних гармат і одну мортиру загальною вагою 890 пудів. З них у Херсоні відлили 9 дзвонів (третій – 125 пудів), які перевезли по Дніпру і Чорному морю до Тамані. Потім у січні 1794 р. козаки хорунжого Чуприни дотягли човни із дзвонами до Катеринодара.

Розселення козацьких куренів відбувалося за жеребкуванням. Не всі місця задовольняли козаків, деякі курені мандрували сотні верст, доки остаточно не знаходили свого місцерозташування. Густо зарясніли на Кубані козацькі поселення – курені – Незамаївський, Новодерев'янівський, Брюховецький, Полтавський, Уманський, Кущовський, Переяславський, Старомінський та інші, нагадуючи славні часи Запорозької Січі.

Тяжко було чорноморцям обживати хоч і благодатні, але незнайомі землі. У 1796 р. налетіла на поселенців чума, яка знищила багато людей.

Клімат також не завжди був сприятливий. Влітку бувала велика спека, а взимку – лютий холод, – "До святого Духа не кидай кожуха, а по святому Дусі у тому ж кожусі". Північно-східний вітер приносив на Кубань простудні захворювання і ревматизм, південно-західний – пропасницю. Часто хворіли переселенці від вологого повітря, що йшло від боліт і плавнів "корчієм", жовчною лихоманкою та цингою.

Постійно відривала від господарства служба на кордоні з черкесами, та ще й царський уряд використовував козацькі полки у своїх безкінечних війнах.

Особливо "відзначився" Павло І, який утиснув козацькі привілеї, замінив "військовий уряд" на "військову канцелярію", скасував звання військового судді та військового писаря.

Павло І змінив військовий поділ чорноморців. Якщо раніше у війську козаки поділялися на курені, то тепер військо було розділене на 20 кінних і 10 піших полків по 500 чоловік у кожному. Старі козаки ще тривалий час поділяли часи за ознакою "до полків" або "після полків". Після цих змін головний важель козацького самоврядування перейшов на курені.

Після особливого "Положенія" 1842 р. Миколи І, згідно з його прагненням до загальної уніфікації, назва козацького поселення на Кубані – курінь змінилася на станицю. Але це "Положеніє", окрім того, офіційно закріпило за станицею курінне громадське самоврядування.

На Кубані козаки займалися мисливством, рибальством, хліб завозили зі Ставрополя. Улюбленим заняттям був рибний промисел. У 1857 році на соління риби витрачалося 200 тисяч пудів солі. Лов поділявся на "весняний", "меженний" – з травня до вересня і "просольний" – з вересня до першої криги і до весни. За рік чорноморці виловлювали 5 млн. штук тарані, 4 млн. сули, 200 тисяч сазанів, 50 тисяч чабанів, 40 тисяч пудів красної риби, тисячі пудів ікри[17]. Риби була величезна кількість, у деяких місцях під час нересту річка заповнювалась рибою до берегів.

На Кубань приїжджали по сіль чумаки. Козаки добували сіль головним чином для обміну з черкесами на ліс. Вимінювали на сіль і козацьких полонених.

У чорноморців розвивалось бондарство, шорництво, інші ремесла. Гончарство на Кубані було чисто козацьким привілеєм, особливо цінували чорноморці вироби гончарів Пашківського куреня – "Не святі горшки роблять, а пашківці".

Раз на рік у Катеринодарі і деяких великих куренях відбувались великі ярмарки. На ярмарку тільки в Старощербинівському курені товарообмін становив 1 млн. крб. Як і в Україні, на кубанські ярмарки з'їжджалися з усіх козацьких куренів і хуторів, грали музики, бандуристи співали давні думи – це було своєрідне свято.

Незабаром переселенці проклали перші поштові шляхи, на яких знаходилося 25 поштових станцій. Піднялися й зазеленіли навкруги козацьких поселень сади й виноградники. В Катеринодарі для військових потреб отаман Рашпиль заснував "общеполезный рассадник", в якому у 1857 році нараховувалося 25 тисяч виноградних лоз і 19 тисяч саджанців фруктових дерев, перевезених із Криму[18].

Займалися козаки і бджільництвом, завдяки величезній кількості медоносних квітів збирали дуже багато меду. "Погодуй мене до Купала – зроблю з тебе пана". Меду в ко-

зацьких станицях було стільки, що козаки цукру майже не вживали, його заміняв мед.

Згодом основою кубанського економічного розвитку, стало землеробство. Про родючість кубанських чорноземів серед козаків ходили дивовижні розповіді. Ще у 90-х роках XVIII століття перші переселенці надіслали отаману Чепізі листа, в якому описували, що сухі жерді, які вони встромили в землю, через деякий час зазеленіли й пустили коріння.

Для переселенців спочатку не існувало земельної проблеми. Тисячі гектарів чорноземів ще чекали своїх господарів. Кожен курінь отримував величезну кількість землі, що ставала громадською власністю. Згідно з положенням від 1842 р. , кожен простий козак отримував 30 десятин землі, обер-офіцер — 200, штаб-офіцер — 400, а генерал — 1500. Як тільки у козацькій родині народжувався хлопець, він отримував з громадських земель свій пай.

З часом на Кубані з'явилася особиста власність на землю. У 1862 році вийшло нове положення про землю, згідно якого разом з громадськими землями вже з'являлися землі, що передавалися в особисту власність козацькій старшині. Особливе незадоволення козаків викликав указ із Петербурга, який за рахунок козацьких земель наділяв землями старшин. У зв'язку з цим у станиці Полтавській виникло повстання. Громада станиці, яка відрізнялася особливим волелюбством і солідарністю, відмовилася розділяти громадські землі, за що дванадцять виборних козаків разом з отаманом потрапили до Сибіру.

Та все ж завдяки вільному господарству, після закінчення Кавказької війни, що відволікала сили чорноморців, добробут козаків став різко зростати.

З часом, завдяки наполегливій праці переселенців, Кубань стала економічно найрозвинутішою частиною Російської імперії. Крім зернових (озима, яра пшениця, ячмінь, овес, жито, гречка, кукурудза), кубанці багато вирощували соняшника, льону, конопель, цукрового буряка. Величезну площу відводили під виноградники й сади.

Серпи і коси поступово вийшли з ужитку, замість них розповсюдилися у великій кількості травокоски, лобогрійки, самоскидки й снопов'язки. Удосконалених сільськогосподарських знарядь у кубанських господарствах було 685832 одиниці, а в американських та англійських — 94176[19].

Все це забезпечувало добрий урожай, а відтак і дуже високий рівень життя населення Кубані, порівняно з іншими регіонами Російської імперії. Вже перед першою світовою війною вивіз хліба з Кубані становив 1/6 вивозу з усієї Російської імперії або 1/11 загальносвітового вивозу хліба[20]. Дуже швидко окрема частина новгородніх стала найзаможнішою групою серед кубанців. Деякі городовики мали великі отари овець, табуни коней, шинкарювали, крамарювали, мали банки, заводи, нафтові промисли.

Вагомий внесок у розвиток Кубані зробила споживча кооперація, особливо поширена серед українського населення. Перший кооператив був заснований у 1872 р., а до 1917 року їх вже нараховувалось 573 з 555 тисячами членів. Кожна станиця мала один або два кредитні кооперативи, у яких працювали видавничі, статистичні, культурно-просвітницькі та агрономічні відділи. Спілка кредитних кооперативів відкривала книгарні. На базі кооперативів швидко зростали артільні підприємства, які на паях будували залізничні шляхи, громадські парові млини, маслоробки, електричні трамваї[21].

Навіть після одного року громадянської війни високий добробут кубанського населення дивував прибульців з Росії. "Нас — пришельцев с севера — удивляли огромное богатства ее беспредельных полей, ломящиеся от хлеба скирды и амбары, ее стада и табуны. Сыты все — и казаки, и иногородние, и "хозяин", и "работник"[22]. А генерал Врангель писав: "То, что временами приходилось видеть на Кубани, скорее походило на Америку, нежели на беспробудно спящую Россию"[23].

Недаремно сотні тисяч людей йшли на Кубань, сподіваючись знайти там гарний заробіток. Про це навіть збереглася розповідь:

" — А відкіля ти, брате-земляче?

— Та я з Чорногорії.

— Що ж там, добре жити?

— Та життя то дуже гарне, так сперва чисто замучився з роботою, а далі привик, той нічого.

— Як? Хіба заробітки трудні?

— Не так трудні, як чудні! Оце служив я перший раз у одного хазяїна, так пошти ро-

бить нічого, а гроші йдуть, а харч, брат, така, хоч розпережись та їж!

— Овва!

— Еге ж. Оце устанеш вранці, так зараз тобі забажається їсти та й їсти, їсти та й їсти, попоїв добре, — захотілось люльки та й люльки, люльки та й люльки; покурив — то зараз спать та й спать, спать та й спать! Так і промаєшся щодня без роботи! Роз'ївся був як кабан на сало!

— Так тут життя!

— Еге ж. Та тільки це так давнім було, годів з десяток, або й більше, а тепер, брат, уже не те стало! Минулись наші заробітки! Колись нашому братові добрі гроші платили, та й робота була аби яка, а тепер косилки та молотилки усю роботу одбили і багацько нашого брата походе-походе, та з тим без роботи й додому піде"[24].

Жили козаки здебільшого у саманних, або турлучних (зроблених з очерету обмазаного з обох боків глиною) хатах, покритих очеретом або соломою. Взимку топили хати очеретом, соломою, бур'яном, кураєм, кизяком, або, як його називають кубанці — кирпичем.

Побут кубанців не дуже відрізнявся від традиційного українського, їли головним чином хлібні й молочні страви: хліб, пироги із сиром, вареники, галушки, локшину, лапшу, млинці, деруни, коржі, кисляк, варенець, сир, масло, сметану. Варили борщі і каші, дуже любили гарбузяні каші з молоком. Багато вирощували кавунів, динь — з них робили патоку, що заміняла цукор. Вирощували горох і квасолю (для супів), пекли пироги, які їли з маслом. З жирів були поширені олія із соняшників і суріпи.

Особливою повагою користувалося традиційне сало, яке вживали в їжу під час тяжких сільськогосподарських робіт і при далеких подорожах. М'ясо кубанці їли переважно під час свят. Чимало їли козаки домашньої птиці, окороків, ковбас, які на літо заливали смальцем. Борщ заправляли дером (середовим салом), любили борщі з галушками.

Коли кубанці від'їжджали на польові роботи у степ і жили в тимчасових куренях, то їли там кавуни з хлібом, кавуни із солоними огірками. Смачним у полі був куліш, коли молодь збиралася після роботи на вечорниці.

Фрукти і ягоди сушили козаки для узварів. У деяких станицях у мирні часи збирались громади, що займалися збором груш на черкеських землях. Багато споживали риби, яку варили, смажили й сушили, її у річках водилося так багато, що пуд красної риби коштував лише три карбованці. Найбільш поширеним хмільним напоєм був спотикач — розчинений мед, який настоювали на хмелю. Харчі кубанці мали переважно із власного господарства. Купували тільки рис, цукор, чай і цукерки — все це була святкова їжа.

Яскраву характеристику чорноморцям дали видатні козацькі історики, котрі описали їхній побут і характер.

"Как известно, преобладающим элементом в войске были малороссы. Хоть в войско вошли также великороссы, поляки, литовцы, молдаване, татары, немцы, евреи и другие национальности, но представители их остались в меньшинстве и как бы тонули в общей массе чисто малорусского населения. В зависимости от малорусских элементов, малорусским характером отличался и склад всего внутреннего быта населения. Черноморцы были православные, говорили все на едином малорусском языке, придерживались малорусских обычаев; праздники, увеселения, семейный уклад, свадебные обряды, бытовые отношения и обстановка — все это носило строго малороссийские особенности. Представители других национальностей должны были приспособиться к малорусскому укладу жизни"[25].

Інший історик писав: "Козаки Черноморского казачьего войска, переименованного в 1860 году в Кубанское, резко отличались от той части линейных козаков, которые в том году вошли в состав Черноморского войска. Черноморцы были все малороссы... родной язык черноморцев был малороссийский, исповедовали они православную веру, очень усердны были к церкви. Торговлею черноморцы не занимались, считая это не соответствующим казачьему званию — всякого рода торговлю предоставляли иногородним людям, ремеслами же — кузнечным, плотницким, сапожным, портняжным и прочим черноморцы не пренебрегали. Земледелие в Черномории было не особенно развито, но все-таки казаки хлеба у других не покупали, а довольствовались своими трудами. Главное их занятие было скотоводство и рыбная ловля. Домашняя обстановка их хотя и не отличалась особым

изяществом и прочностью, так как дома большей частью строились турлучные и крылись камышем, но зато всегда были чисты и дворы огорожены; раскиданные во множестве по войсковой земле одиночные хутора красовались садами и рощами, а во многих находились хорошие водяные мельницы... Войсковая земля была не делена и для казака был простор разводить тысячные отары овец, сотни рогатого скота и табуны степных коней...

Черноморец на вид был суровым, но под суровым взглядом крылось доброе сердце. Особенная веселость проявлялась у него в приятельской беседе, за чаркой горилки, за которой проводили немало лишнего времени и шинкарочка с черными бровями и карими очима фигурирует во многих песнях, перенесенных казаками от Днепра и Украины на Кубань"[26].

Та найбільш влучну характеристику населення "Малинового клина" дав надзвичайно талановитий і обдарований історик Кубані, козак Іван Попко у згадуваній поетичній праці "Черноморские казаки в их гражданском и военном быту". "Напев на клиросе, веснянка на улице, щедрування под окном, жениханя на вечорницах и выбиленный цюл хаты, и гребля с зелеными вербами, и вол в ярме, и конь под седлом — все нагадует вам в той далекой кавказской Украине — гетманскую Украину — Наливайка и Сагайдачного".

1 *Кащенко О.* Оповідання про славне військо запорізьке низове. — Катеринослав, 1917. — С. 294.

2 *Там само.*

3 *Бардадым В.* Первые черноморцы // Прометей. — М., 1983. — № 13. — С. 37.

4 *Короленко П. П.* Кошевые атаманы Черноморского казачьего войска XVIII ст. — СПб., 1901. — С. 14.

5 *Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска... — Т. 1. — С. 475.

6 *Там само.* — С. 501.

7 *Бардадым В.* Первые черноморцы... — С. 41.

8 *Там само.* — С. 42.

9 *Короленко П. П.* Двухсотлетие Кубанского казачьего войска. 1696—1896. /Исторический очерк/. — Екатеринодар, 1896. — С. 16.

10 *Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска... — Т. 1. — С. 506.

11 *Новицкий Я. П.* Народна память о Запорожье. Предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине, 1875—1905 г. — Екатеринослав, 1911.

12 *Іванис В.* Боротьба Кубані за незалежність. — Мюнхен, 1968. — С. 6.

13 Отчет о состоянии Кубанской области за 1913 г. // Кубанский сборник. — 1915. — Т. XX. — С. 12.

14 *Македонов Л. В.* Население Кубанской области по данным вторых материалов листов переписки 1897 г. — Екатеринодар, 1906 г.

15 *Бич Л.* Кубань у кривому дзеркалі. — Прага, 1927. — С. 82.

16 *Там само.* — С. 33.

17 *Попко И.* Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. — СПб., 1858. — С. 105.

18 *Там само.* — С. 106.

19 *Бич Л.* Кубань у кривому дзеркалі... — С. 44.

20 *Омельченко М.* Шкільництво на Кубані. — Прага, 1927. — С. 2.

21 *Щербина Ф. А.* О деятельности общества кубанцев в Чехословацкой Республике. — Прага, 1927. — С. 33—35.

22 *Деникин А.* Поход и смерть генерала Корнилова. — М., 1990. — С. 115.

23 *Врангель Н.* Воспоминания. — Берлин, 1924. — С. 130.

24 *Півень О.* Торбина сміху та мішок реготу! — М., 1907. — С. 4.

25 *Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска. — Т. I. — С. 576.

26 *Короленко П. П.* Двухсотлетие Кубанского казачьего войска... — С. 27.

АНТІН БАЛАНДЮК СЕРЕД СТРІЛЕЦЬКИХ ПІСНЯРІВ

Володимир **МОРОЗЮК**

...Політичні катаклізми та агресивність комуністичної ідеології щодо подій, людей і культурно-мистецьких здобутків українського народу часів національно-визвольної боротьби 1914—1921 рр. "вичистили" з нашої національної історії та культури тисячі національно-свідомих особистостей, що своєю громадсько-політичною і культурно-мистецькою працею духовно будили свій знедолений і зневажений народ, сіяли в його свідомості почуття національної гідності і патріотизму. Серед цього мистецького загалу — калинового цвіту української інтелігенції — через гони буревісних літ, мов зелені паростки, пробиваються забуті, вилучені зловорожими силами з нашої пам'яті, з нашої національної ниви, особистості, які свого часу були знані як стрілецькі піснярі, творці пісень українського січового стрілецтва. Пісень, що були створені й побутували серед вояків Українських Сі-

чових Стрільців і Української Галицької Армії у часи національно-визвольних змагань.

Стрілецька пісня завжди і скрізь супроводжувала стрілецтво. Колишній стрілець УСС Мирон Заклинський у своїх "Споминах галичанина", зокрема, згадує: "У Кам'янці (м. Кам'янець-Подільський. — *В. М.*) пробули ми два дні й подалися дальше на села. Цілі дні в поході. Вечором стаємо на ніч у селі, а ранком дальше в дорогу. Оглядаємо села, людей і околиці, лунає стрілецька пісня, бо "це рідні села, це рідні люди, це наша Вкраїна сама" (З поезії Бориса Грінченка)"[1].

Стрілецька пісня — унікальне явище як в українському військовому музичному мистецтві, так і у світовому. Її витоки глибоко закорінені в народних і козацьких піснях, пісенних традиціях. Тому ці музично-поетичні твори, попри всі перепони, — вогненні завірюхи, зударення криці проти криці, у часи "тоталітарної, універсальної духовної і фізичної руїни" (Улас Самчук "На білому коні") та "Ідеологічного веретища, задубілого від сліз, крові й поту" (Гелій Снегірьов) продовжували жити в народі, передавалися із покоління в покоління, щоб сьогодні, у часі нашого національного відродження, звучати на повен голос і будити наш національний загал від вікової сплячки. А були часи, коли в атмосфері, перенасиченій брудними ідеологіями, навіть найменший натяк на стрілецькі пісенні мотиви у музичній творчості вважався злочином, націоналістичним ухилом, антирадянською пропагандою...

Віктор Гуцал — художній керівник Державного оркестру народних інструментів України, — згадує, зокрема, як певні радянські "музикознавці" навіть у "Запорізькому марші" кобзаря Євгена Адамцевича вишукували витоки стрілецької пісні. Тому, — згадує він, — "...марш заборонили (у 1974 р. — *В. М.*) виконувати, на радіо розмагнітили плівку з його записом, "музикознавці" в цивільному прискіпливо вивчали ноти, з'ясовуючи, чи немає чогось спільного з піснями Січових Стрільців"[2].

...Осередком стрілецького гурту, де творилася стрілецька пісня у 1914—1918 рр., був духовий оркестр Легіону УСС у складі 30 самодіяльних композиторів і музикантів. При ньому 1916 року навіть виникли камерний ансамбль та струнний квартет у складі стрільців-музик — Антона Баландюка, Ярослава Барнича, Михайла Гайворонського, Романа Лесика і Леся Гринішака.

Як зазначає музикознавець і композитор Василь Витвицький, "...стрільців з поетично-письменницьким хистом було ще більше, і саме їх творчість була головним джерелом натхнення для стрілецької музи"[3].

Визнаними творцями стрілецьких пісень вважалися три автори — Михайло Гайворонський, Роман Купчинський і Лев Лепкий.

Та заради справедливості годиться розповісти і про молодого стрільця-семінариста Антона Баландюка — автора кількох стрілецьких пісень. На жаль, його авторство на ці пісні з плином часу призабулося. Тож не дивно, що музичне авторство деяких його пісень в окремих збірниках подається як "мелодія народна". Це, зокрема, стосується стрілецької пісні "Ой зацвила черемха", в якій співається:

1. Ой зацвила черемха, зацвила ярим цвітом,
Там прощався стрілець січовий з білим світом.
2. Там прощався та стрілець січовий слізоньками,
Що немає кому прокопати йому ями.
3. Нема кому труни тисової зготовити,
Біле тіло чорне гайвороння розносити.
4. А черемха тую скаргу тиху зрозуміла,
Чисту душу стрільця січового пожаліла.
5. Спи спокійно, стрільчику січовий, спи, мій сину,
Бо я тебе чесно поховаю, як дитину.
6. Рано-вранці прийшли за ним друзі поглядіти,
А за нічку стрільця січового вкрили квіти.

Серед стрілецького гурту було відомо, що автором слів цієї пісні є Роман Купчинський. Що стосується її музичного оформлення у збірнику "Стрілецькі пісні. Пісенник" (Київ. — "Музична Україна". — 1992. — С. 62—63) зазначається, що "мелодія народна". Фактично автором музичного оформлення цієї стрілецької пісні є саме Антон Баландюк. Похибку київського видання виправляє збірник "Червона калина. (Козацькі, стрілецькі й авторські патріотичні пісні)". — Рівне. — Редакторсько-видавничий відділ обласного управління по пресі. — 1992. — С. 27—28) та збірник "Пісні Українських Січових Стрільців для баяна або акордеона / Редактор-упорядник П. М. Чоловський), Івано-Франківськ. — 1994. — С. 64—65).

Серед січового стрілецтва побутувала також пісня "Гімн Коша" (ще відома під назвою "За сімома горами"). У ній співається:

За сімома десь горами,
За...: сімома десь ріками,
Кажуть, є там божий рай,
Та вір, брате, поза нами,
За січовими стрільцями,
Нігде раю не шукай.
Бо нема ліпше,
Бо нема ліпше,
Як у нашому Коші.
Тут гармат не чути,
Тут не свищуть кулі,
Тут безпечні ми усі!

Незаперечний факт: авторами цієї пісні є січовики Антін Лотоцький (слова) та Антін Баландюк (мелодія).

* * *

...Антін Баландюк народився 12 січня 1893 року у Княгинині (нині — в адміністративних межах м. Івано-Франківська). Як і тисячам молодих галичан йому судилося пройти пекло Першої світової війни і національно-визвольних змагань українського народу в лавах Українських Січових Стрільців і стрільців Української Галицької Армії. Пережив гіркоту братовбивчої українсько-польської війни і голгофу польського табору Тухоля серед інтернованих 1200 стрільців ЧУГА, які навесні 1920 року перейшли з Червоної армії на Польський бік для спільної боротьби з більшовиками, але яких поляки підступно роззброїли і запроторили до концентраційного табору.

Антін Баландюк мав багато побратимів у Легіоні УСС, зокрема, стрільця, талановитого маляра і карикатуриста Осипа Сорохтея, зятя письменника Андрія Чайковського, культурно-освітнього діяча і редактора Івана Ставничого.

Помер самодіяльний композитор — стрілецький пісняр 13 грудня 1953 року у рідному Княгинині (тодішньому м. Станіславі). Похований на Княгининському цвинтарі (по вул. Церковній м. Івано-Франківська). На його занедбаному гробівці — заіржавлений металевий хрест*.

Смуток і запустіння... За лаштунками повсякденних клопотів і негараздів зникає поховання стрільця-пісняра і забувається, що тут, під муравою, похований Антін Баландюк.

* У "Некрополі Прикарпаття. Віснику Івано-Франківської обласної ради та Івано-Франківської обласної адміністрації" за 2000 р., на с. 27, помилково вказано, що на могилі стрільця-пісняра Антона Баландюка встановлено дерев'яний хрест. — *В. М.*

1 *Заклинський Мирон.* "А ми тую стрілецькую славу збережемо". Спомин галичанина. Ч. 2. — "Всесвіт". — Львів, 1936. — С. 7.

2 *Шевченко Тетяна.* Незручний оркестр // "Експрес". — Львів. — Ч. 83. — 2002. — 1 черв.

3 *Витвицький Василь.* Стрілецька пісня // За волю України. Історичний збірник УСС. — Видання Головної Управи Братства Українських Січових Стрільців. — Нью-Йорк, 1967. — С. 358.

ПОПУЛЯРИЗАТОРКА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ
(Штрихи до портрета Лідії Бурачинської)

Галина СТЕЛЬМАЩУК

Почесний голова Світової федерації українських жіночих організацій (СФУЖО) Лідія Бурачинська належить до числа яскравих, всебічно обдарованих особистостей, які гідно репрезентують у світі творчу еліту нашої нації. Вона відома як дослідниця народного мистецтва, культури, активна громадська діячка, талановита журналістка. Чимало її статей, присвячених народному мистецтву, опубліковано як в українських, так і англомовних виданнях. Великий доробок належить Лідії Бурачинській у праці "Український народний одяг" (Торонто-Філадельфія, 1992 р.). Проживаючи від 1949 року в США, Лідія Бурачинська займалася громадською діяльністю, обиралася Головою Союзу Українок Америки (1971—1974), багатолітня редакторка часопису "Наше життя" (від 1951 р.), який видається у США.

Лідія Бурачинська народилася у грудні 1902 року. Дитинство її минуло на Буковині. Родина часто переїздила у зв'язку з Першою

світовою війною. Лідія Бурачинська рік навчалась у гімназії сестер Василіанок у Львові, опісля у Відні, Вижниці, у Чернівцях закінчила середню школу. З юних років вона цікавилася літературою, вивчала іноземні мови. Культурна атмосфера родинного середовища сприяла її інтелектуальному розвиткові. У гостинному домі Бурачинських бувало добірне товариство, між іншими — Ольга Кобилянська, яка приятелювала з матір'ю Ліди[1]. Навчання продовжила у різних вищих школах, зокрема студіювала економіку в Букарештському університеті, а згодом — у Празі, центрі культурного й політичного життя української еміграції, брала активну участь у студентському і громадському житті українців. Після закінчення студій у 1929 році Лідія Бурачинська переїхала жити до Львова. 1930 року стала редакторкою часопису "Нова хата", який видавав кооператив "Українське народне мистецтво". У цьому часописі вона працювала до початку Другої світової війни. Власне, на цьому надзвичайно цікавому періоді її творчого життя й зупинимося детальніше.

Приїхавши до Львова, Лідія Бурачинська прилучилася до кола національно свідомих жінок Галичини, які займалися просвітницькою діяльністю, із великим завзяттям ширили знання про Україну, розкраяну на той час кордонами на Західну і Східну, пробуджували національну свідомість, прищеплювали любов до української культури, народного мистецтва, сприяли його розвою, всіляко підтримували народних майстрів. На таких ідеологічних засадах працював жіночий колектив часопису "Нова хата".

Вже у перших його числах редколегія ставить собі за мету: "...ширити і плекати замилування і знання народного мистецтва"[2]. Вагомий доробок як редакторки часопису належить Лідії Бурачинській. Її публікації за період редагування "Нової хати" (1930—1939 рр.), можна розподілити на чотири основні тематичні групи: 1 — питання професійного мистецтва (живопис, графіка, література, театр, музика, танці, фотографія), а також народного — (ткацтво, вишивка, народний одяг); 2 — питання культури в Галичині й світі; 3 — жіночого руху; 4 — культурно-побутові теми[3]. Останні, як правило, підписані її ініціалами "Л. Б.". Окрему групу становить її літературна творчість. Свої літературні твори Лідія Бурачинська підписувала — "Людмила Бурачинська".

Публікації Лідії Бурачинської свідчать про неабияку ерудицію, широчінь поглядів і зацікавлень. Вона перекладає з інших мов про відомих у світі жінок, в тому числі й українок. З-під її пера виходять публікації про концерт української пісні Млади Липовецької у Генуї, художницю Марію Дольницьку, яка у 1937 році проживала у Відні, влаштувала виставку своїх робіт про М. Заньковецьку, театральну акторку Лесю Кривицьку, митця Ярославу Музику, письменниць Наталену Королеву, Катрю Гриневичеву, акторку з Києва О. Голіцинську. Подає публікації про відомих громадських діячок-українок, зокрема Катерину Костецьку з Буковини, знайомить українських читачів з відомими у світі жінками-науковцями, пише про родину Марії К'юрі з нагоди присудження їй Нобелівської премії, письменниць із Франції, Америки, Канади та ін.

Значний інтерес викликають публікації Лідії Бурачинської, присвячені професійному й народному мистецтву. Вона особисто знала багатьох художників того часу, спілкувалася з ними. З її статті "Дві українські виставки у Львові" довідуємося, що 1931 року відбулася виставка членів Асоціації незалежних українських митців (АНУМ), на якій експонувалися роботи учнів О. Новаківського. З цієї нагоди запросили взяти участь разом із своїми учнями і вчителя. Лідія Бурачинська зазначає: "Молоді наші митці, які надихались у Парижі свіжого й різного повітря Європи дали почин до першої виставки у Львові, на якій місцеві маляри станули із передовими чужинними мистцями"[4]. Тут можна було побачити твори відомих на той час митців М. Бутовича, Івана Іванця, Кричевського (очевидно, мова йде про Василя Кричевського — *Г. С.*), вперше виставляв свої роботи М. Глущенко, твори якого вражали ліризмом. Лідія Бурачинська відзначила також "сміливі композиції Андрієнка (мова йде про М. Андрієнка-Нечитайла — *Г. С.*) і "Корсіканський пейзаж" О. Грищенка, який засвідчує "зразок сильної індивідуальності митця"[5].

Лідія Бурачинська подає влучну характеристику творів молодих митців. Тісно зв'яза-

ний із давніми українськими традиціями. М. Бутович передає незвичайно характеристичні риси народного побуту в своїх типах. Так само С. Гординский розкриває у шістьох гуашах барвисто-декоративну стилізовану Гуцульщину. Із статті дізнаємося, що на виставці були представлені і твори жінок, зокрема С. Зарицької, Я. Музики, Л. Тернер.

Надзвичайно багато уваги авторка приділяє народному мистецтву і його майстрам. Одразу по приїзді до Львова з'являється її стаття про східні килими, в якій вона подає їх класифікацію, виділяючи основні на її погляд групи: перську, малоазійську, туркестанську, кавказьку. Лідія Бурачинська відвідує майже всі виставки народного мистецтва, пише відгуки, розробляє програми-запитальники, виступає з доповідями перед жіночими громадами. У своїх публікаціях дає ґрунтовний аналіз того чи іншого виду декоративно-ужиткового мистецтва, вболіває за нього, пропонує свої рекомендації щодо його розвитку. Подаючи аналіз виставок "Українське народне мистецтво" і "Гуцульщина", організованих у 1931 році, Лідія Бурачинська з болем відзначає, що гуцульські килими..."далеко віддалилися в красках від первісної гармонії гуцульської вишивки... Так само їхні макети, які повинні взорувати на прегарних гуцульських запасках або тайстрах, являються тільки незручним перелицюванням "ловіцьких тканин"[6]. Однак віддає перевагу льняним виробам кооперативу — рушникам та портьєрам.

У рефераті, виголошеному 8 травня 1932 року на зібранні "Товариства Жіноча Громада у Чернівцях", вона підкреслює, що ..."потрібно позбутися пересуду, начебто чужі вишивки кращі. Бо вони... запозичені з якогось мистецтва іншого народу. І чому ми такі багаті в народню творчість, не можемо стати джерелом стібів та вишивок для себе й для чужини?"[7]. Авторка наводить приклади шанобливого ставлення до національного набутку в інших державах, зокрема наголошує, що у шведів він увійшов у побут інтелігенції.

Часто із публікації Лідії Бурачинської можна довідатись про якийсь дуже цікавий етнографічний або мистецтвознавчий аспект. Приміром, із відгуку про сокільську виставку у Празі дізнаємося, що у лужицьких сербів, сусідів українців по експозиції, вже немає давньої тканини і народного стібу. Тому на такому тлі надзвичайно виграли строї Гуцульщини[8].

В іншій публікації мовиться, що у 1933 році проводилася виставка льняних виробів у Вільно. Дуже цінну інформацію для сьогодення знаходимо у звіті про виставку "Українські вишивки і тканини", яка відбулася у 1935 році у Музеї ім. Т. Шевченка. На ній виступили професори Володимир Січинський та Володимир Залозецький; останній реферував історію українського орнаменту, зупинився на понятті орнаменту, його витоках[9].

Зупинимось ще на одній надзвичайно цікавій сторінці творчої біографії Лідії Бурачинської. Багато зусиль вона доклала до організації щорічних показів народного вбрання, які проводилися від 1934 до 1939 року. До проведення вечорів "Народна ноша" ретельно готувалися кілька років. З цієї нагоди редакція часопису "Нова хата" розробила запитальник, окремі частини якого публікувалися у кожному числі журналу протягом 1930 року.

У грудні 1934 року редколегією часопису опубліковано заклик: "Нарешті показ народної ноші! А не тільки описи й світлини. Знаємо, що жива дійсність ділає зовсім інакше, як слово або образ. Окрім форми, говорить також краска. Уявім собі цілу салю пестрих народних одягів, просто зі села взятих... Поруч людового вбрання — історичне. Величавий стрій шляхтянки, зладжений після мистецького проекту... Навчімося їх розрізнювати. Тому приїжджаймо! Позичаймо в селі цікаві строї (а коли нема, пошукаймо по скринях) і перекиньмося на один вечір у лемківську чи подільську молодицю. Треба, щоби наше село було заступлене, щоби одержало нагороду! Це наш обов'язок"[10]. Із цього заклику ми бачимо і сам механізм придбання речей для показу і вболівання за розпочату справу.

Отже, показам вбрання передувала надзвичайно велика праця, проведена редакцією часопису "Нова хата". Хто ж ці жінки-патріотки, які доклали так багато зусиль аби розвивалося народне мистецтво, відбувалися вечори народної ноші? У часописі "Нова хата" за 1934 рік (число 12, с. 6), вміщено світлину із жінками, які входили тоді до редакційної колегії. Це — Марія Громницька, Євгенія Вербицька, Константина Малецька, Стефанія Савицька, Ірина Боньковська,

Олена Залізнякова, Лідія Бурачинська та Ірина Гургула.

На таких вечорах демонстрували одяг із західної України, Полтавщини, інших регіонів України. Покази вбрання відбувалися не тільки у Львові, але й Стрию (1935 р.), Коломиї (1936 р.). В одному з виступів Лідія Бурачинська закликала: "Шануймо свою ношу". Вона постійно інформувала читачів про покази народного вбрання у "Новій хаті": "Показ народної ноші" (число 21, 1935 р.); "Знову народна ноша..." (число 22, 1935 р.); "Вечір народної ноші 12 лютого 1936 р." (число 4, 1936 р.); "Вечір народної ноші 12 лютого 1936 р." (число 23, 1937 р.); "Ще про вечір народної ноші" (число 24, 1937 р.).

Лідія Бурачинська відома і як громадська діячка. Вона брала участь у багатьох жіночих конгресах Америки і Канади, у жіночих громадах поза Львовом. У невеликій статті не можна охопити усієї діяльності Лідії Бурачинської — воістину всебічно обдарованої жінки. За час праці у журналі "Нова хата" (1930—1939 рр.) Лідією Бурачинською написано понад 100 статей. Водночас вона співпрацювала з іншими виданнями у Львові.

Нині Лідія Бурачинська проживає у Філадельфії. Їй за дев'яносто... Але вона й сьогодні творчо працює. З роси і води їй.

м. Львів

1 *Рожанковська Іванна.* Наше життя. 1944—1994 (Продовження). — Нью-Йорк, 1994. — Ч. 4. — С. 4.

2 Нова хата. — Львів, 1929. — Ч. 7. — С. 8.

3 *Л. Б.* Новини домашньої обстановки // Нова хата. — Львів, 1930. — Ч. 6. — С. 20; Дім і сад. — 1931. — Ч. 6; Квіти в вазонах. — 1931. — Ч. 7—8. — С. 5; Дещо про новітню спальню. — 1931. — Ч. 10. — С. 8,15; Чайні столики. — 1935. — Ч. 2. — С. 7; Модерні бібліотечні шафи. — 1925. — Ч. 7; Великодний стіл. — 1935. — Ч. 9. — С. 9—10; Виховання в домашньому господарстві. — 1936. — Ч. 22. — С. 7; Власна хата. — 1938. — Ч. 20. — С. 2.

4 *Бурачинська Лідія.* Дві українські виставки у Львові // Нова хата. — Львів, 1931. — Ч. 11. — С. 9.

5 *Там само.* — С. 9.

6 Виставка книжки й народного мистецтва в Самборі // Нова хата. — Львів, 1931. — Ч. 12. — С. 9.

7 *Бурачинська Л.* Народні вишивки в нашій хаті // Нова хата. — Львів, 1932. — Ч. 6. — С. 1—3.

8 *Там само.* — С. 3.

9 *Л. Б.* Підсумки виставки // Нова хата. — Львів, 1935. — Ч. 20. — С. 6.

10 Нова хата. — Львів, 1934. — Ч. 12. — С. 6.



ДОСЛІДНИЦЬКІ НАРИСИ ПРО ДІЯЧІВ НА НИВІ НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА

Наталя СИДОРЕНКО

Шудря Євгенія. Подвижниці народного мистецтва. – К., 2003.

Народна вишивка в Україні була поширена здавна. Її барвисті орнаменти – не просто якісь малюнки, а змістовні знаки-символи, що впродовж часів зазнавали змін і перетворень, тяжіючи до узагальнення. Отож, в українських візерунках, а точніше – геометричних і квіткових поєднаннях, завжди чаїться якась певна символіка, що переважно сприймається нині як кольорова пляма.

Та коли вникнути в суть вишивання, простежити форми цього мистецтва від давнини до сьогодні, то вималюється яскрава картина самопізнання роду й народу. Кожен елемент тут висвітлюється не лише в барвах, а й лініях, і мистецтвознавці вирізняють не тільки окремі складники календарно-обрядового звучання, а й осягають глибинне світовідчування далеких предків. Особливо багаті побудови, які створюють образ "дерева життя", що коренем тримається землі, а верхів'ям сягає неба. Постать "берегині", яка уособлювала охоронницю домашнього вогнища, бачимо й на рушниках, якими люди обвішували у своїх житлах вікна і двері, щоб не допустити чорні сили до світлиці.

Саме завдяки першим збирачам і майстрам народної вишивки ми маємо змогу мовби ізсередини пізнати джерела творчої філософії та корені українського вмільства.

Власне про це і розповідається у книжечці "Подвижниці народного мистецтва" Євгенії Шудрі. Це не теоретична розвідка, а збірка, що складається з 21 життєписно-бібліографічного нарису, яку видала 2003 року редакція вісника "Ант" (за редакцією і з передмовою доктора мистецтвознавства Михайла Селівачова). Відомий учений у галузі народного мистецтва, він високо оцінює цю працю, яка вже осягла фактографічний багаж і вдається до розкриття "історії ідей" на долі кількох видатних меценатів, збирачів і організаторів художнього промислу, творчості осередків другої половини XIX – початку XX століття. З-поміж цих імен графиня Капніст і княгиня Яшвіль, Наталя Шабельська і Катерина Скаржинська, Юлія Гудим-Левкович і Варвара Ханенко, що прислужилися відродженню вже відданих до музеїв мистецьких зразків. Вони намагалися підтримати захоплення сільських умільців, запрошували до своїх осередків художніми керівниками таких митців-професіоналів як Олександра Екстер, Казимир Малевич, Василь Кричевський, Євгенія Прибильська, Микола Прахов. Їхніми стараннями були виховані в селах справжні самодіяльні "генії" – Ганна Собачко, Параска Власенко, Наталія Вовк, Євмен Пшеченко, Василь Довгошия. Добре зарекомендувала себе у Вербівці художниця Наталія Давидова. В Києві уславилася своїм церковним гаптуванням Олена Прахова.

І все ж підґрунтям і поштовхом до оновлення мистецького виробництва стала монографія Олени Пчілки "Украинский народный орнамент" (1876), де вона подала 31 аркуш зразків, які згодом передруковувала п'ять разів без передмови, зменшуючи кількість таблиць. Слідом за нею випуски своїх праць "Русские народные узоры" (1877) та "Южно-русский народный орнамент" (у двох частинах, 1878) здійснила й Пелагея Литвинова-Бартош. Заспівувачка в дослідженні української орнаментики заглибилася в історію полтавських вишивок, тоді як її послідовниця оглянула вишивання Чернігівщини. Ці перші видання, підтримані Михайлом Драгомановим, Володимиром Антоновичем та Хведором Вовком, заклали підвалини народознавчої науки з такого поширеного в Україні мистецтва. Відтак і почалося вивчення цього "символічного письма" в узорах на полотні.

З віяннями нової доби, з розпадом імперської Росії пожвавилась і робота в цій галузі. Місце своїх попередниць заступили ви-

хованки видатних професорів-мистецтвознавців — Данила Щербаківського, Федора Шміта, Миколи Біляшівського, Стефана Таранущенка. Це були переконані й самовіддані дослідниці. Вони довели, що народна вишивка — це самопізнання нації. Їхні наукові доповіді, а надто книжкові публікації-"метелики" вирізнялися сумлінним ставленням, усвідомленням національної самобутності й неповторності символів-оздоб.

Репресивна машина, що правила країною, понівечила ці долі. На щастя, в історії залишились їхні імена, які постійно згадуються в мистецтвознавчій літературі. У книжці Євгенії Шудрі подається стислий життєпис кожного з них і біографічний перелік праць, уміщено, якщо пощастило виявити, портрет. Але не завжди пошуки увінчувалися знахідками: дехто так і лишився "без обличчя", а троє — без дати і місця смерті...

Сумлінна дослідниця Євгенія Шудря повернула з забуття творчість Євгенії Берченко, Марії Щепотьєвої, Оксани Берладіної, Євгенії Спаської, Марії Новицької. Під заборону потрапили й діячки "дворянського стану".

У книжці також згадано львів'янку Савину Сидорович і двох сучасних докторів наук — Раїсу Захарчук-Чугай зі Львова і киянку Тетяну Кара-Васильєву.

Перед нами — любовно оформлене видання, історія кількох поколінь українських жінок-мистецтвознавців, які вивчали народні узори, цей барвистий літопис українського народу із сивої давнини.

м.Київ

НОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СЛОВАЦЬКОЇ ОРНАМЕНТИКИ

Михайло СЕЛІВАЧОВ

Ol'ga Danglova. Dekor Symbol. Dekorativna tradicia na Slovensku a eurypsky kontext. — Bratislava: Veda, 2001. - 240 s. , ill.

Останнім часом у світі з'являється чимало публікацій про традиційну орнаментику. Вона висвітлюється з погляду реконструкції найдавнішої символіки (M. Gimbutas), типології та класифікації (N. Dunrre), хронології першої з'яви тих або інших форм і мотивів (F. Petrie), їх співвідношення з історичними стилями (R. Peesch) і т. д. Праця О. Данглової спрямована на розгляд передусім символічного смислу декору та його еволюції у часопросторі європейської цивілізації від неоліту. Публіцистичний вступ авторки звертає увагу читача на те, що наш світ стає все більше візуально-знаковим завдяки рекламі, мерехтінню відеокліпів, емблем, логотипів і тому подібної нав'язливої інформації, на тлі якої не так легко привернути увагу читача до народних декоративних традицій.

Це справді так, хоч і реклама з її циклічною повторюваністю, шляхові знаки, ритміка модульних форм сучасної архітектури й усі подібні новітні феномени — самі мають ознаки орнаментальності й апелюють до культурних (або, в нашому випадку, швидше контркультурних) асоціацій і значень, подібно до фольклорних явищ.

О. Данглова щоразу наголошує на зумовленості традиційної словацької орнаментики контекстом світової еволюції європейського професійного мистецтва, що адаптувало багато візерунків із культур Сходу. Таким чином, на противагу панівній у вітчизняній літературі "народницькій" тенденції виявлення фольклорних джерел у "високих" формах культури, словацький автор дотримується протилежної схеми: народне мистецтво є швидше консервантом і ретранслятором художніх форм, ніж їх продуцентом. Аналогічні погляди серед українських дослідників висловлювала незначна меншість, наприклад, Г. Павлуцький, В. Щербаківський, Д. Антонович.

Книга починається з розгляду геометричної стадії в розвитку орнаменту, яку одні вче-

ні вважали первинною, інші — наступною абстрагуючою стадією після переважання натуралістичних зображень у добу палеоліту. Стисло і як сама собою зрозуміла розкривається у кількох словах семантика найпростіших геометричних знаків, починаючи з варіантів хреста, що названо "найстарішим і найуніверсальнішим символом". Думаємо, не менш давніми (а може навіть і більш) є коло, спіраль, сітки з ромбів і зигзагів. Щоправда, почерпнуті з різних словників символів загальникові дефініції доповнюються конкретними та достатньо докладними відомостями про символічний підтекст даних знаків, яким він постає з аналізу звичаїв, вірувань, фольклору словаків і їхніх сусідів. Ілюстративний ряд книги багатий, розмаїтий, представницький, естетично виразний і здебільшого дуже добре поданий з погляду дизайну книги. Кожне зображення атрибутоване та доречно прокоментоване паралельно словацькою та англійською мовами.

Не менш детально розглянуто символіку рослинних мотивів: древо життя/пізнання, яблуня, яблуко, гранат, верба, дуб, виноград, листя, троянди, тюльпани, гвоздики, лілеї. Далі в такому ж ключі аналізується зооморфна орнаментика — фенікс, пава, гриф, голуб, півень, орел, пелікан, а також олень, кінь, баран, цап, рептилії, риби, одноріг...Для нас ці сторінки книги надзвичайно цікаві, бо майже всі ці образи широко представлені також в українській орнаментиці. Зрештою, як і комахи, проте останні в рецензованій книзі зовсім обділені увагою.

Антропоморфні зображення розглянуті в групах геометризованих фігур (їх автор виводить від язичницьких ідолів) і окремих постатей у складі реального середовища — рільники, пастухи, ремісники, опришки-збійники, мисливці, галантні пари. Окремо досліджуються мотиви з християнською символікою — Діва Марія і Богородиця, Пієта, Христос, Розп'яття, Воскресіння, популярні у римо-католицькій церкві святі й окремі ветхозавітні сюжети — Адам і Єва, Обітування Ісаака. Завершується праця главами про написи як різновид орнаментики, про еволюцію та регіональні особливості декоративних елементів, вплив на їх розвиток піднесення та занепаду художнього ремесла, географічних і соціальних, зокрема конфесійних, чинників, чергування стилів. Як завершення подано стислі висновки "Словаччина в європейському культурному контексті".

Цінною особливістю книги є максимальне виявлення автором-етнологом не тільки знаково-символічного, а й естетично-художнього боку всього розглянутого матеріалу. Поруч із традиційним текстилем, керамікою, різьбленням і металом Ольга Данглова висвітлює оздоби своєрідних релігійних сувенірів, які привозять на пам'ять із паломництва до святих місць, зокрема декор свічок (ця галузь у нас поки що — terra incognita), новітні форми вишивки — і гладкофактурний натуралістичний "голкопис", і зразки з домінантою фактурних ефектів, мережива, кам'яні надгробки. Не оминаються речі, забарвлені кітчем, рідкісні еротичні сюжети. Сучасні народні мотиви постійно співвідносяться з зображеннями, зафіксованими у давніх збірниках зразків для вишивання, що видавались у Європі починаючи з XVI–XVII століть.

Слід підкреслити зразкову оснащеність праці науково-довідковим апаратом. Це примітки, бібліографія (найбільше — словацькі, чеські, угорські, німецькі, польські, англомовні видання та жодного — українського), географічний і предметний покажчики, 11-сторінкове англомовне резюме та вичерпні анотації до візуального ряду. Книга О. Данглової надрукована на прекрасному крейдованому папері великим форматом, має 254 високоякісні ілюстрації (графічні, тонові, кольорові) та довершений дизайн Романа Свободи. Це дбайливо та з любов'ю виконане дослідження під грифом Інституту етнології Словацької академії наук вийшло в академічному видавництві "Веда" як його 3360 (!) публікація за підтримки Державного фонду культури "Pro Slovakia", Національного комітету ЮНЕСКО МОСТ, Літературного фонду, Товариства народних майстрів.

Нам залишається тільки порадіти за колег із маленької сусідньої країни, що з такою великою повагою ставляться до надбань власної національної культури та до праці своїх науковців, які цю культуру досліджують.

ТРАДИЦІЙНІ ОБРАЗИ І МОТИВИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПОЕТА

Леонід БАРАБАН

Основу кожної нової книжки Анатолія Загрійчука складає традиційна релігійно-філософська тематика, наповнена живими реаліями сучасності. Та й оригінальність його письменства саме в тому, що він досконало знає особливості подільського фольклору, традицій, звичаїв, суто побузькі етнографічні ознаки, смаки та уподобання своїх вінничан. У передмові до однієї із збірок "І я, о Господи, чернець" (1996) він зазначав: "Коли я працював над рукописом, перед очима завжди були ті вдумливі, розсудливі, прості і непрості, частіше чомусь сільські (хоча я сам виріс у місті) люди, які вчили мене, а інколи й досі вчать! — вірі. У пам'яті завжди — храм на Церковній горі у Хрестищах (тепер Миролюбівка) біля Піщанки та старовинні дерев'яні церкви у Лозовій неподалік Шаргорода, у яких хрестили, воцерковлювали, робили вивід, вінчали, сповідали, причащали, відправляли погребання та панахиди всім моїм найближчим рідним людям" (І я, о Господи, чернець. — Вінниця: Континент-Прим., 1996. — С. 3). Анатолій Загрійчук, або як приязно його величають усі подоляки, — отець Анатолій, посприяв, що величний монастир у Браїлові (недалеко від Жмеринки) з його стародавніми, якимось чудом збереженими святинями, нині підводиться з руїн і гуртує навколо себе краян. Це він віднайшов в архівах давні папери й описав усю храмову систему.

Вже понад десять років він збирає народні псальми, тобто пісні релігійно народного змісту. Їх, як відомо, понад вісімдесят літ нищила, забороняла, ганьбила, таврувала радянська система. Та вони вижили і, на нашу думку, нині становлять інтерес не тільки як історія, але і як недосліджена галузка народної пісенної творчості. Їх у нього зібрано, описано, систематизовано дуже багато. Особливу цінність складають народні псальми про Калинівське чудо 1921 року, в яких втілено нездоланність духу людини, і записані вони так, як виконуються, — українською і російською мовами, хоч існували підпільно впродовж усіх років радянської влади. А. Загрійчук чимало зробив для розшуків архівних матеріалів та свідчень очевидців, які стосуються двовікового існування Подільської єпархії та 150-річчя Браїлівського Святотроїцького монастиря, з яким пов'язано багато подій на Правобережній Україні. До речі, цей монастир неодноразово відвідували М. Старицький, М. Коцюбинський, П. Ніщинський, В. Липківський, П. Чайковський (і жив поодалік від нього), К. Стеценко, М. Леонтович, А. Свидницький, російський письменник Микола Некрасов, французький майстер слова Оноре де Бальзак, побували в ньому В. Винниченко, С. Петлюра, М. Грушевський, І. Огієнко, І. Бунін і чимало сучасних діячів України.

Браїлів — це своєрідний куточок святої землі на Вінниччині, де збереглися автентичні купальські звичаї, традиційні веснянки-гаївки, січневі Меланки, що влаштовуються в ніч з 13 на 14 січня, спасівське освячення зерна нового врожаю, плодів та овочів. Браїлів зробив свій внесок і у розвиток української духовності. І безперечно, в цьому є заслуга і браїлівського майстра слова Анатолія Загрійчука, його чудові поетичні книги "Жарини", "Обличчя", "Різдвяне віконечко", колективні збірки, серед яких "Дзвони по душі", "Благовіст" та ін. Його поезії завжди оповиті серпанком щирого почуття, тут знайдемо і народнопоетичну метафору, і порівняння, прислів'я чи приказку, трансформовані у високоестетичні, зорово-виражальні образи.

Ось і передостання книга "І я, о Господи, чернець" Анатолія Загрійчука це нова думка й спостереження, глибокі філософські роздуми про плинність часу та долі сучасників. У вступному слові автор говорить про постійне "відчуття необхідності вилити на папір пережите, наболіле, ту думку, той настрій, що виникали в залежності від того чи іншого епізоду або періоду життя як особистого, так і суспільного" (с. 4). Власне це роздуми про щоденне буття, змагання добра і зла, долю людську. "Віри, де взяти з гірчичне зернятко, доброї справи — з цибульку лишень? Тихо десь плаче забуте дитятко, і гасне зламаний день" (с. 9).

Власне усе, що виходить з-під пера автора, продовжує дуже давню, традиційну для світового красного письменства, і для українського зокрема, християнську релігійно-філософську

тематику, наповнену живими часовими реаліями. Тому й позитивний ідеал збірки пройнятий вірою в силу народу, його незборимість у віднаходженні дороги до добра та справедливості: "У тьмяних днях марнуєм волю й віру, і кожна мить на марний кида герць. Як затулить свічу від злого вітру, донести до засніжених сердець?" — запитує автор у поезії "Вітер".

У поетичних рядках віднаходимо багато автобіографічних моментів, які майстерно переплавлені у високий мистецький результат, демонструють дивоцвіт творчості митця. Отець Анатолій тільки-но відзначив своє півстоліття, за яким справді нелегка праця, університетська філологія, служба у війську, багаторічна робота з дітьми та вчительство в подільських селах. Про це він розповідає у поезії "Молитва", яка завершується дуже виразним та актуальним для кожного православним рефреном: "Моя молитва, Господи, проста: О дай донести до кінця хреста". Ця ж думка проходить лейтмотивом і в "Різдвяному віконечку": "Горобині теплі ґронця не погасить сніг. Невеличкий світ з віконця, але скільки втіх".

Мистецьки трансформуючи народні дитячі лічилки, материнські примовки, дидактичні повчання, побудовані за порівняльно-типологічним принципом з птахами, звірями, явищами природи, водною стихією тощо, автор у поетичний простір вводить і конкретність: "горобців пишну крону", "білку, як м'ячик, що б'ється об гілку", "лис фарбований якраз прилучився на той час", "мурашку, що через промінчик перебігає, лапками перебирає", "новина повсюди нині: бусол ходить по долині", "то стрекоче, то свистить — шпак всі мови взявся вчить", "хмарка-кучерявка", "ось і казочці кінець — час додому гнать овець", "непосидливі синиці, вередливі дві сестриці" (Різдвяне віконечко. — Вінниця: Континент-Прим, 1998. — 58 с.). Все це в утаємниченому дитячому світі сприймається якнайкраще і сприяє естетичному вихованню молодого покоління.

У 1995 році Анатолій Леонідович прийняв сан священика у Шаргороді, на землі, де народився Степан Руданський, а в 1996 році був прийнятий до Національної спілки письменників України — тепер має вже кільканадцять видрукуваних у Києві та Вінниці книг, підготовлено кілька рукописів, є надія, що колись-таки вони вийдуть у світ.

Книжка "І я, о Господи, чернець" з'явилася у видавництві "Континент-Прим", що уже кілька літ працює у Вінниці. Її миттєво розкупили. Збірка складається з двох розділів "Чернець і ластівка" та "На хресті на моїм..."

Перший розділ — це навіяні текстами з Біблії мистецькі роздуми про невідомі шляхи Господні та долю людську, — і тут знову пригадуються слова отця Анатолія про те, як "люди тягнуться до чистого, святого, того, що не продається і не купується. І особливо зараз. У такий скрутний час. Як би це не звучало парадоксально".

У поезії ж "Чернець і ластівка", яка дала назву другому розділу, розповідається про молодого ченця, якого привели до келії, і в той же день над його вікном звила гніздо ластівка. Рано прокидається пташка, а з нею й чернечий послушник, трудяться вони щодень і тільки ввечері звіряють одне одному свої думи, мрії та сподівання. Трудно було обом, але й радісно. Як відомо, ластівка знаменує радість, тепло, асоціюється з приходом весни, первоцвіту, незнищенності всього живого. І все ж лейтмотивом у цьому циклі є мініатюра: "Столочені дороги, неміряні шляхи. Бліді цвітуть і вбогі петрові батоги. В багровім осяванні тополі вдалині по свічці на прощання тримають мовчазні. І на горі високій дощем омитий хрест чекає одиноко, щоб хтось іще воскрес". Такою ж сердечною теплотою, душевністю озиваються поезії "Знову під нашим вікном Леонтович щедрує", "Колір часу" (авторська трансформація сонета з У. Шекспіра), "На горі Оливній", "Балада про її любов", "Немає часу", "Імена".

А ось вірш про Покрову. Лінійна трансформація свята в Анатолія Загрійчука незвична, але проста й зрозуміла:

"Тихо на Покрову. Боже мій, як тихо. Чути навіть: дзвінко скапує зі стріхи. Чути з піднебесся: сильно і спокійно птах блакить загуслу крає мірно й вільно. Чути, наче легіт, дзвони десь здалеку. Дзвінко листя пада із старого глека. Тихі чуть молитви і псальми святкові на такій прадавній молитовній мові. Тихо на Покрову, й теплий промінь мріє: — Добрий день, Марусю. — З святом вас, Маріє" (с. 16).

Вражаюче трагічні, пронизливі рядки з поезії "Забута могила", присвяченої пам'яті вісімдесяти жителів села Браїлова — учасників вистави Т. Шевченка "Назар Стодоля", — які загинули у березні 1921 року в катівні

Жмеринської ЧК, а також "Все тихо минає, поволі проходить", у якій ідеться про подвиг академіка Володимира Вернадського, чий незмірно величний труд зберіг всю Україну у дні лихоліття, російської революції 1917 року, але залишається забутим сучасниками. Обидва факти вражають.

Яскрава індивідуальність автора з його неповторним емоційним світом та темпераментом незримо присутні в експресії та енергії майже кожного вірша, іноді полемічно загостреного або свідомо гіперболізованого. Водночас це і пристрасний захист власних авторських переконань, як бачимо в поезіях "Райська яблуня", "Дві зорі", "Пора на те прийшла", "Літні люди" тощо. Це справді сторінки сумнівів і поривань, горя і радості, розчарувань і прагнень, роздумів про непрості людські стосунки, мирські болі. І думки ці ґрунтуються не на абстрактному патріотизмові, а на тому, чим живе Україна сьогодні і якою хотілося б бачити її в майбутньому. Тут засіб фольклорного зіставлення чи аналогії — найулюбленіший прийом, бо він вияскравлює думку, дає точне розуміння суті.

Всім своїм життям і поезією отець Анатолій стверджує буття як діяння, картає лжу, неправду, самообман і лицемірство, що розплодилися на межі XX і XXI століть, демонструє нове слово в українській духовній культурі, що захищає національну ідею та поповнює фонд золотого письменства нашої доби.

СТОРІНКИ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ТА ПОБУТУ ПОДІЛЛЯ

Станіслав БУШАК

Михайло Купчшин, Антон Мичак. Шаргородщина: сторінки історії. — К., 2002.

Помітним явищем нинішньої доби є стрімке зростання уваги широких кіл громадськості до історії так званої "малої Батьківщини", тобто — окремих областей, районів, великих та малих міст і навіть сіл. Така діяльність сприяє розгортанню краєзнавчої роботи, яка поглиблює та популяризує наші знання про рідний край. Серед подібних видань можна, приміром, назвати видання останніх років: "Міста і села галицького району: історія, пам'ятки, особистості" (П. Арсенич, З. Федунків, Р. Гандзюк; 2001), "Історія регіонів України: Лисянщина" (В. Щербатюк; 2002) та ін.

Велику роль у цих процесах нині відіграють обласні земляцтва (та їх районні структури) в Києві, які координують зусилля своїх членів, спрямовані на дослідження та популяризацію всього найкращого зі створеного минулими поколіннями. Фактично, подібні неформальні (а тому й не забюрократизовані) громадські організації є творчим продовженням давніх православних українських братств XVI—XVIII ст., які ставили за головну мету збереження культурної та релігійно-національної ідентичності нашого народу. Таку ж ідею у нинішній час ставлять земляцтва, які взяли на озброєння засади братств. Як і раніше, об'єднуючи інтелектуалів, політиків та бізнесменів, земляцтва дають можливість реалізувати такі культурні проекти, які, на даному етапі, не охоплюють державні наукові установи (в силу хоча б фінансових труднощів). Зразком активної діяльності є Чернігівське земляцтво в Києві, яке видає щороку солідний, тематично-спрямований календар (у вигляді ошатної, гарно ілюстрованої книги), де міститься безліч найрізноманітнішої інформації про Чернігівщину (в тому числі і про членів земляцтва). Окрім цього, воно видає також газету "Отчий поріг" та фінансує численні культурологічні проекти.

З виходом книги "Шаргородщина: сторінки історії", український читач дізнається ще про один мальовничий та багатий на історію куточок нашої Вітчизни, що в адміністративному відношенні нині належить до Вінниччини. Книга побачила світ дякуючи величезній праці багатьох людей, кожен з яких вклав у неї частинку свого розуму та серця. Це стосується, перш за все, її авторів — членів Вінницького земляцтва у місті Києві, котрих об'єднала щира синів-

ська любов до рідної землі. Знаменно, що Вінницьке земляцтво було першим у столиці України, ставши зразком для появи інших подібних організацій. Неоціненна життєва мудрість та зваженість Михайла Федоровича Купчишина, нагородженого за свою тривалу подвижницьку працю багатьма державними відзнаками, дозволили уникнути крайнощів у трактуванні багатьох делікатних та маловисвітлених подій минувшини. Його молодший побратим — Антон Григорович Мичак — вже є автором опублікованої краєзнавчої книги про своє рідне село "Хоменки" (1998 р.). Він — професійний геолог, кандидат геологічних наук, співробітник Інституту геологічних наук Центру аерокосмічних досліджень Землі НАН України. Творчий сплав наукового досвіду, допомогли авторам успішно завершити роботу над цією небуденною книгою.

Літературний хист уродженця Шаргородщини — члена Національної Спілки письменників України, заслуженого журналіста України Петра Мойсейовича Перебийноса надав книзі тієї вишуканості стилю та прозорості думки, які забезпечать їй успіх серед найширших кіл читачів.

У підготовці видання взяли участь також Вінницьке земляцтво у Києві (голова ради — Віталій Безносюк) та Єврейська рада України (голова — Ілля Левітас). Дуже велику допомогу авторам надали земляки-шаргородці: вчителі, краєзнавці, працівники культурно-освітніх закладів, представники районного керівництва та місцевої преси. Фінансову допомогу проектові, дякуючи якій робота нарешті побачила світ, люб'язно надав ректор Академії державної податкової служби України Петро Володимирович Мельник.

Поява цієї книги, яка вже знайшла свого вдячного читача, —подія не лише для Шаргородщини, а й помітне культурне явище у масштабах усієї України. Шаргородщина — серцевина східного Поділля, невід'ємна частина давньої української землі, яка протягом довгої історії зазнала численних злетів та потрясінь, але, попри всі випробування, зберегла свою національну, культурну та релігійну ідентичність. Славна доба Київської Русі та Галицько-Волинського князівства змінилася тривалим періодом бездержавності, коли благодатні подільські землі входили до складу Золотої Орди, Великого Князівства Литовського, речі Посполитої, Османської та Російської імперій. Характеризуючи всі ці історичні етапи, автори доводять читача до періоду незалежної Української держави, переконливо показуючи, що це був неминучий наслідок багатовікової боротьби нашого народу за право бути вільними на власній землі.

У чому цінність цієї книги? Перш за все — в об'єктивному висвітленні минулого Шаргородщини на широкому тлі історії Поділля та України. Надзвичайну вагу мають оприлюднені в ній документи, більшість з яких невідома широкій громадськості і публікується вперше. Особливо це стосується висвітлення так званих "білих плям" — замовчуваних, в силу їх трагізму, сторінок історії (періоди української революції, громадянської війни, масових репресій та голодоморів). Автори коректно, критично, але й без ідеологічної упередженості поставилися до зібраних ними опублікованих та архівних матеріалів, послідовно стоячи на українських патріотичних державницьких позиціях.

У книзі висвітлено долі представників національних меншин, які населяють Шаргородщину. Це стосується перш за все поляків та євреїв, які створили у краї багату і самобутню культуру. Саме тут, на Шаргородщині, дякуючи національній толерантності місцевого українського населення, збереглися унікальні пам'ятки єврейської архітектури та культури, які все більше і більше приваблюють дослідників та паломників із усього світу.

Фактично, ця книга є енциклопедичним виданням, оскільки торкається не лише історії, а й природи, економіки, культури краю. Вона буде бажаною у школах, бібліотеках, робочих кабінетах та книжкових полицях усіх мислячих людей найрізноманітнішого віку, яким дорога шаргородська земля — невід'ємна частина нашого прекрасного Поділля. Її поява у світ повинна стати стимулом для інших регіонів України, які в минулому грали вагому роль у житті української нації.

м. Київ

УКАЗИ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ

УКАЗ ПРЕЗИДЕНТА УКРАЇНИ
Про відзначення 190-річчя від дня народження Тараса Григоровича Шевченка

З метою вшанування пам'яті великого сина України, видатного поета-гуманіста Тараса Григоровича Шевченка та з нагоди 190-річчя від дня його народження ПОСТАНОВЛЯЮ:

1. Кабінету Міністрів України:

а) затвердити у двомісячний строк план заходів щодо відзначення 190-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка, передбачивши, зокрема:

проведення у 2004 році щорічного Шевченківського літературно-мистецького свята "В сім'ї вольній, новій" у м. Києві;

видання протягом 2003–2004 років 3–11-го томів академічного зібрання творів Т. Г. Шевченка у 12-ти томах та підготовку до друку 3-го тому Шевченківської енциклопедії в 4-х томах;

підготовку програми видання творів Т. Г. Шевченка іноземними мовами;

проведення ремонтно-реставраційних робіт приміщень Національного музею Тараса Шевченка, його філіалів у м. Києві, будинку лікаря Козачковського, де був написаний "Заповіт", у Національному історико-етнографічному заповіднику "Переяслав";

завершення капітального ремонту Шевченківського національного заповідника у м. Каневі;

здійснення додаткових заходів із дальшого розвитку Державного історико-культурного заповідника "Батьківщина Тараса Шевченка", зокрема проведення ремонтно-реставраційних робіт на його об'єктах, забезпечення сучасними технічними засобами та автотранспортом;

завершення капітального ремонту будинків культури в селах Шевченковому і Моринцях, школи мистецтв і народних ремесел у с. Шевченковому, облаштування меморіального парку у с. Моринці;

карбування ювілейної монети, випуск в обіг поштової марки і конверта, присвячених 190-річчю від дня народження Т. Г. Шевченка, здійснення спецпогашення поштової марки;

б) вирішити питання щодо фінансування зазначених заходів.

2. Кабінету Міністрів України, Київській міській державній адміністрації вирішити питання щодо початку у 2004 році спорудження в м. Києві будівлі для зберігання рукописів класиків української літератури.

3. Міністерству освіти і науки України, Міністерству культури і мистецтв України разом із Національною академією наук України провести у березні 2004 року міжнародну наукову конференцію, присвячену 190-річчю від дня народження Т. Г. Шевченка.

4. Київській міській державній адміністрації провести у столиці України благоустрій місць, пов'язаних із перебуванням Т. Г. Шевченка, а також об'єктів, вулиць, площ, яким присвоєно його ім'я.

5. Раді міністрів Автономної республіки Крим, обласним, Київській та Севастопольській міським державним адміністраціям забезпечити благоустрій об'єктів, пов'язаних з ім'ям Т. Г. Шевченка, оновлення відповідних експозицій у музеях, сприяти проведенню урочистих вечорів, Шевченківських уроків, науково-практичних конференцій, "круглих столів", семінарів, організації книжкових та художніх виставок тощо.

6. Міністерству закордонних справ України забезпечити проведення закордонними дипломатичними установами України заходів, присвячених 190-річчю від дня народження Т. Г. Шевченка, зокрема за участю представників української громадськості за кордоном.

7. Державному комітету телебачення і радіомовлення України забезпечити широке висвітлення заходів, присвячених відзначенню 190-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка.

м. Київ

Президент України Л. КУЧМА

Закон України
Про Державний Гімн України

Стаття 1. Державним Гімном України є національний гімн на музику М. Вербицького зі словами першого куплету та приспіву твору П. Чубинського в такій редакції:

"Ще не вмерла України і слава, і воля,
Ще нам, браття молодії, усміхнеться доля.
Згинуть наші воріженьки, як роса на сонці.
Запануєм і ми, браття, у своїй сторонці.
Приспів:
Душу й тіло ми положим за нашу свободу,
І покажем, що ми, браття, козацького роду".

Стаття 2. Встановити, що урочисті заходи загальнодержавного значення розпочинаються і закінчуються виконанням Державного гімну України.

Музичне виконання Державного Гімну України здійснюється під час проведення офіційних державних церемоній та інших заходів.

Стаття 3. Наруга над Державним Гімном України тягне за собою відповідальність, передбачену законом.

Стаття 4. Цей Закон набирає чинності з дня його опублікування.

Президент України Л. КУЧМА

м. Київ

6 березня 2003 року
№ 602-IV

ОБГОВОРЕННЯ ПРОБЛЕМ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Сергій СЕГЕДА

У листопаді 2002 року відбулося засідання секції "Проблеми етнічної та етнокультурної історії України" (керівник — д. іст. наук С. Сегеда, секретар — к. іст. наук В. Балушок) міжнародної наукової конференції "Україна на межі тисячоліть: етнос, нація, культура". У її роботі взяло участь 27 наукових співробітників та аспірантів академічних інституцій і вищих навчальних закладів України та Російської Федерації, зокрема Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Інституту археології НАН України, Центру українознавства та історичного факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, Музею народної архітектури та побуту України, Національного музею Тараса Шевченка Московського психолого-педагогічного університету, Ніжинського державного педагогічного університету ім. М. Гоголя та Кіровоградського інституту регіонального управління та економіки. Було виголошено 11 доповідей і повідомлень.

Загальну увагу привернула доповідь відомого фахівця-археолога, доктора історичних наук, члена-кореспондента НАН України В. Барана "Археологічні джерела до вивчення та реконструкції етнокультурних процесів на території України в І тис. н. е.". Автор наголосив на необхідності міждисциплінарного підходу до висвітлення проблем етногенезу та етнічної історії з урахуванням широкого комплексу джерел. Наведені ним приклади переконливо свідчать, що порушен-

ня цього принципу неминуче веде до зниження загального рівня досліджень, пов'язаних з даною проблематикою. Значна частина доповіді В. Барана присвячена новітнім результатам археологічних досліджень, які можуть внести певні корективи в гіпотези Л. Нідерле, М. Грушевського, Г. Ловм'янського щодо слов'янського етногенезу. Водночас доповідач застеріг від огульного заперечення поглядів цих визначних істориків-славістів у працях окремих сучасних авторів, які без належної аргументації пов'язують зародження слов'янських, включно українського, народів з віддаленими історичними епохами. В. Баран нагадав, що в етногенезі слов'ян простежується кілька етапів, а саме: загальноіндоєвропейський, германо-балто-слов'янський, праслов'янський, загальнослов'янський, які передували виникненню сучасних слов'янських народів. Останнє не дає підстав для тверджень про зв'язок якоїсь однієї первісної археологічної культури з початком формування українського етносу.

Питанням походження слов'ян була присвячена також доповідь співробітника відділу "Український етнологічний центр" ІМФЕ НАН України доктора історичних наук С. Сегеди "Найдавніші витоки слов'янства в світлі даних антропології". В ній зазначалось, що середньовічні слов'янські племена Центральної, Південної та Східної Європи мали багато спільних антропологічних рис, наявність яких вказує на правомірність пошуків прабатьківщини і "вихідного" морфологічного типу праслов'ян. На думку доповідача, палеоантропологічні дані свідчать про те, що найдавніші антропологічні витоки слов'янства пов'язані з широколицими носіями вісло-дніпровського блоку культур гребінцево-накольчастої кераміки неоліту, ареал яких охоплює південно-східну Польщу, Волинь, Полісся та Поділля. Для обґрунтування цієї тези С. Сегеда навів також дані археології, які, згідно з розробками Д. Телегіна, свідчать про безперервність етногенетичних процесів у цих регіонах від неолітичних часів і включно до третьої чверті I тис. н. е., коли тут сформувались ранньослов'янські археологічні культури типу Прага-Корчак-Пеньківка.

Тема доповіді співробітника Центру Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, кандидата історичних наук С. Кончі - "Венети/венеди повідомлень авторів римської доби: локалізація та етнокультурна ідентифікація". Зазначалось, що, на думку переважної більшості сучасних фахівців, слов'яни вперше стають відомими під назвою "венети" ("венеди"), яких на підставі античних джерел I–III ст. н. е. (повідомлення Плінія, Тацита, Птоломея) здебільшого локалізують або у басейні Вісли, або у басейні Середнього і Верхнього Дніпра. Не погоджуючись із цим, доповідач обмежив ареал розселення венетів Галичиною і, можливо, Волинню, а також частиною балтійського узбережжя, східніше гирла Вісли. Він вважає, що обидва ці угруповання венетів/венедів, скоріш за все, не були слов'янами і лише пізніше — в III–V ст. н. е. — назва "венети" (венеди, венди, вінди) поширюється на слов'ян.

У доповіді співробітника відділу "Український етнологічний центр" ІМФЕ НАН України кандидата історичних наук В. Балушка "Роль степу в етнокультурній і етнічній історії українців" йшлося про асиміляцію слов'янськими предками українців, а пізніше українцями степового, спочатку іранського, а потім тюркського населення. На його думку, це спричинило широкі запозичення у сфері господарства, матеріальної і духовної культури, соціальної організації, що сформували лісостепову спеціалізацію українського етносу. У процесі подальшої взаємодії українців зі степовиками ця спеціалізація дедалі більше набувала степового пристосування, що дало їм можливість, адаптувавшись до умов степу, заселити південні і південно-східні суто степові райони; передовим загоном тут виступило козацтво. Доповідач наголосив на тому, що саме козацький степовий етнокультурний комплекс великою мірою був покладений в основу відомої традиційно-побутової культури українців XIX – поч. XX ст., елементи якої, у свою чергу, ввійшли до складу символіки українського національного міфу.

Виступ докторантки кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету ім. Т. Шевченка кандидата історичних наук І. Пономарьової "Основні напрямки етногенетичних зв'язків маріупольських греків" був присвячений питанням етнічної історії грецької людності Приазов'я, що нині ділиться на

дві великі групи: греків-румеїв, які розмовляють новогрецькою мовою, та греків-урумів, мова яких має тюркське походження. Наведені у доповіді дані свідчать про те, що мовні та етнографічні відмінності між цими групами склалися задовго до переселення греків на Маріупольщину, що мало місце в кінці XVII ст. На думку І. Пономарьової, для висвітлення цієї проблематики слід залучити не лише етнографічні матеріали, а й документи, що зберігаються в архівах Туреччини.

У доповіді співробітниці Інституту археології НАН України кандидата історичних наук В. Копусової "Віктор Петров. Трипільська культура в історії України" йшлося про внесок відомого українського вченого - історика, археолога, фольклориста, мовознавця - у вивчення Трипілля як джерела формування матеріальної та духовної культури українців. Доповідачка вказала на необхідність дбайливого ставлення до наукової спадщини В. Петрова, наголосивши, що запропоновані ним методи і підходи до висвітлення складних проблем історичного минулого України не втратили свого значення дотепер.

У повідомленні співробітниці Центру українознавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка О. Таран "Науково-організаційна діяльність Хведора Вовка в царині української антропології" висвітлено роль визначного вітчизняного етнолога в організації масових експедиційних обстежень українців на поч. XX ст. у Галичині, на Буковині, Закарпатті, Середній Наддніпрянщині, Волині та інших регіонах. Автор наголосила на тому, що ці експедиції стали справжньою школою для учнів Хв. Вовка — І. Раковського, З. Кузелі, С. Руденка, А. Носова та ін., які дістали змогу на практиці ознайомитися з методикою антропологічних досліджень.

Аспірантка Центру українознавства Київського національного університету ім. Т. Шевченка О. Січова у своєму повідомленні "Національна політика Російської імперії у процесі заселення Північного Причорномор'я (XVIII ст.)" охарактеризувала процес колонізації степової зони України. Наведені доповідачкою дані свідчать про те, що спроби зашкодити заселенню причорноморських чорноземів українцями, до яких вдавався царський уряд, не мали успіху: наприкінці XVIII ст. вони складали понад дві третини людності цих теренів.

Аспірант ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України О. Скиба у своєму повідомленні "Дослідження етногенезу та ранніх вірувань східних слов'ян у працях польських вчених 70-90-х рр. XX ст." спробував систематизувати погляди польських дослідників щодо ранніх етапів етнічної історії предків сучасних східнослов'янських народів. Автор коротко охарактеризував концепції В. Гензеля, К. Годловського, З. Голомба та інших фахівців.

У доповідях співробітника Національного музею Т. Шевченка М. Скиби "Історичні трансформації та культурні процеси в Україні XX ст. Наукова проблема. Питання дослідницьких акцентів" та викладача Кіровоградського інституту регіонального управління та економіки О. Федорова "Актуальні проблеми сучасної етнічної антропології" автори виклали власне бачення завдань етнологічної науки в Україні. На жаль, виступи цих доповідачів звелись до констатації загальновідомих положень, не викликавши особливого зацікавлення в учасників конференції.

Наприкінці засідання відбулася жвава дискусія, у якій взяли участь Л. Залізняк, С. Сегеда, В. Балушок, Ю. Болтрик, В. Корпусова, С. Конча. Учасники дискусії зосередили увагу на висвітленні етногенетичної проблематики. Чимало зауважень було висловлено на адресу С. Кончі, який, вдавшись до ревізії поглядів більшості своїх попередників щодо етнічної належності венедів/венетів, не запропонував чогось принципово нового у висвітленні даної проблематики. Зазначалось, що для аналізу писемних джерел, які стосуються ранніх періодів слов'янської історії, варто, принаймні, досконало володіти мовою їхніх оригіналів. У виступах під час дискусії наголошувалось на необхідності концентрації зусиль представників різних "етногенетичних" дисциплін - історії, археології, етнографії, антропології, історичного мовознавства тощо для висвітлення проблем етногенезу та етнічної історії українського народу. У резолюції, прийнятій в кінці засідання, було запропоновано провести семінар, присвячений засадничим принципам етногенетичних досліджень.

ЗБЕРЕЖЕННЯ НАРОДНОЇ АВТЕНТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

Даріон ДІКСОН

Українська народна культура та мистецтво справедливо вважаються одними з найяскравіших надбань культурної скарбниці європейських націй. Багатогранність жанрів і форм, поетичність і високий ліризм, глибока філософічність українського фольклору самобутньо виокреслили народний живопис, гончарство, орнаментику і вишивку, ткацтво і кравецтво, архітектуру і різьбярство, кераміку і писанкарство, мосяжництво й ковальство в цілісному європейському культурному контексті. Зберегти й донести ці багатства до прийдешніх поколінь — основна мета проекту "Моя Україна. Берви".

Свідомо і підсвідомо національна пам'ять дуже чітко прогнозує подальше життя нації. Насамперед це залежить від самоусвідомлення своєї значущості, цінності своїх надбань: чи буде вона тицятися у темряві самонезнання, а чи знатиме собі ціну і впевнено йтиме вперед.

Сьогодні Україна ще може дозволити собі розкіш спостерігати традиційну народну культуру на острівцях повсякденного життя Карпат, Волині, Поділля чи Полісся. Але без перебільшення можна говорити, що ми — "останні з могікан", кому дається можливість закарбувати культурну пам'ять для майбутніх поколінь. Протягом XX ст. фахівцям-ентузіастам вдалося записати тисячі народних пісень, награвань, творів усної народної творчості, що тепер зберігаються в архівах відповідних державних інституцій. Але ми ризикуємо втратити цей неоціненний скарб, бо велика частина унікальних фоноархівів самознищується внаслідок осипання магнітних плівок під дією часу. Живих носіїв автентичного фольклору стає також дедалі менше. Тож актуальність проекту диктує сам Час.

Проект "Моя Україна. Берви" започаткували Громадська організація "Арт Екзистенція", Українська експериментальна лабораторія фольклору, Мистецьке агентство "Арт Велес" та Українсько-британське спільне підприємство "Комора". На сьогодні в рамках проекту видано 5 компакт-дисків, кожний з яких містить неповторний музичний матеріал традиційної культури регіонів України.

Деякі платівки мають мультимедійну частину з науково-пізнавальними текстами, ілюстраціями та фотографіями. У світовій мережі Інтернет створено сторінку автентичного фольклору , яка є доступною інтернет-версією мультимедійних та аудіо CD проекту.

Готовий доробок проекту "Моя Україна. Берви".

1. CD Extra — "Берви" — український традиційний фольклор.

Це перше видання проекту. На диску представлені майже всі різновиди української традиційної культури: 29 унікальних творів у виконанні автентичних фольклорних виконавців з різних регіонів України. Тут можна почути карпатську Великодню, донецьку жниварську, поліську колискову і полтавську весільну...

Мультимедійна частина знайомить з українським традиційним фольклором за розділами: музично-поетична творчість, кобзарсько-лірницька традиція, інструментальна музика, народне малярство, народна архітектура, писанкарство, народне вбрання, вишивка, кераміка і гончарство, ткацтво і килимарство, декоративні розписи, деревoрізьблення, художні вироби з металу, декоративно-прикладне мистецтво.

2. CD audio "Над річкою Карайцем" — український традиційний фольклор з Поділля.

— Сюди ввійшли найхарактерніші зразки традиційної народнопісенної творчості, що збереглася в селі Рівне Мурованокуриловецького району Вінницької області. Тут представлені календарні пісні — найдавніші, що супроводжували обряди, пов'язані з трудовим роком селянина, весільні, ліричні, а також козацькі та солдатські пісні у виконанні мешканців цього села. Великою удачею експедиції є запис ряду зразків дуже давніх пісень, які дивом збереглися у цьому селі. Автентичний чоловічий спів, що сьогодні вже є великою рідкістю, а також високий виконавський рівень учасників запису стали окрасою диску.

3. CD audio "Гей, на Чорному морі..." — кобзарсько-лірницька традиція. Микола Будник. Народна бандура.

Панотець Київського кобзарського цеху Микола Будник був одним із небагатьох носіїв глибинного розуміння автентичності кобзарства. На дискові представлений традиційний репертуар народного бандуриста: думи "Про Олексія Поповича", "Про Марусю Богуславку", історичні пісні "Побратався сокіл", "Про Саву Чалого" та ін. Характер і тембр Будникової мелорецитації, його щирий і тихий, немовби "не від світу цього" голос вводить слухача в містичний світ історичних образів і подій.

4. CD Extra "Зелений шум. Полісся" — український традиційний фольклор Полісся.

Цей мультимедійний диск відображає особливості традиційної культури поліського регіону. Він охоплює традиційну пісенну та інструментальну культуру Полісся, подає ілюстровану науково-пізнавальну інформацію за розділами: малярство, архітектура, писанкарство, декоративні розписи і т. д. Диск цінний ще і тим, що Полісся — це унікальний культурний ареал, де найкраще збереглися найдавніші форми праслов'янської традиції.

5. CD audio — "Тарас Компаніченко. Народна бандура, ліра".

Платівка відомого бандуриста і лірника Тараса Компаніченка продовжує серію дисків кобзарсько-лірницької традиції. Т. Компаніченко навчався у славного Георгія Ткаченка та у Миколи Будника, від яких і перейняв традиційні думи та пісні: "Про трьох Самарських братів", "Про Бондарівну", "Ой на морі, на синьому". Слухач зможе вперше почути Тараса Компаніченка як лірника: "Святому Юрію", "Олексій — Божий чоловік". Т. Компаніченко один з небагатьох бандуристів намагається реконструювати автентичну манеру виконання, відродити кобзарську спадкоємність.

P. S. Засновники проекту запрошують до співпраці фольклорні організації, земляцтва, дистриб'юторів аудіо-продукції, меценатів, спонсорів та всіх зацікавлених.

Контактувати за телефонами в Києві (38044) 239–18–52, 536–15-08, 536–15-09. E-mail: ArtEkzyst@artveles. kiev. ua.

Для кореспонденції: 01030, м. Київ, вул. Б. Хмельницького, 44, офіс 313.

ВИСТАВКА НАРОДНОГО МЕКСИКАНСЬКОГО МИСТЕЦТВА В КИЄВІ

Ольга РУТКОВСЬКА

Зовсім не випадково для проведення виставки творів народних майстрів Мексики обране приміщення Музею українського народного декоративного мистецтва, що на території Києво-Печерського заповідника у Лаврі (колишня митрополича церква, побудована у 1905 році). І не тільки тому, що галереї, легкі колони арки, виті металеві сходи нагадують мексиканську архітектуру. Тут існує особлива аура: традиційні вироби мають енергетику, що зберігається впродовж віків. Тому гості з-за океану почувалися затишно. А чому б і ні? Як не дивно, але у давніх культурах наших народів, багато спільного. На тканинах, керамічних і дерев'яних виробах виразно видно подібні орнаменти, символічні солярні знаки, що й на українських вишиванках, писанках, тарелях.

Адже творчість Катерини Білокур, картини якої дивляться своїми чарівними квітами, наче широко розкритими очима, на здивованих ягуарів (сімейство яких зручно розташувалося навпроти), до речі, схожих на приймаченкових фантастичних звірів, таких же динамічних і розмальованих), — хіба це тільки національний, а не світовий феномен? Пластично-образне відтворення навколишньої природи майстрами різних континентів наводить на думку, про складні, нерозривні зв'язки, що існують у ній, незалежно від часу, місця і простору.

Ось скриня, розмальована квітами — враження таке, ніби вона декорована петри-

ківським розписом і щойно принесена з української хати.

Варіації на тему "Дерева життя", "Ноєва ковчега", ритуальні маски, що нагадують персонажів нашої Новорічної Маланки — "українських аналогів і паралелей безліч, так само, як і питань про схожість давніх цивілізацій, і загадкові міграційні процеси у доісторичну епоху".

Твори, представлені в експозиції, охоплюють дев'ять напрямків: відповідно до матеріалів, з яких вони зроблені: це глина, дерево, камінь, тканини, метал, папір, шкіра, рослинні волокна, та змішана техніка. В багатьох роботах органічно поєднуються давні народні традиції (ще з язичницьких часів) з католицькими мотивами, коли відбулася християнізація індіанських племен. Тому у вертепі маленький Ісусик має шкіру темного кольору, а діючі особи Різдвяної містерії — самі мексиканці у національному вбранні.

Дивує і радує те, що вироби майстрів — простих селян, у більшості неосвічених, — художньо і технічно досконалі, виконані за старовинними рецептами і технологіями, з природних матеріалів і барвників, з невипаленої глини. З першого погляду здається, що експонати давні, з музейних фондів, проте більшість зовсім нові, зроблені 2—3 роки тому, і біля кожного (а їх близько 100) вказане прізвище автора.

Як же вдалося сучасним майстрам так точно відтворити справжні автентичні стиль і характер виробів? Переважно вони виготовляються в умовах домашнього господарства для власного користування (інколи ритуального призначення), хоча мають безперечну естетичну цінність, а секрети майстерності передаються від покоління до покоління і у спосіб, далекий від засобів формальної освіти.

Проте в останні десятиліття спостерігається значне згасання деяких промислів — це пояснюється як соціальними причинами, так і ринковими впливами, що призводить до уніфікації виробів, нівелювання їхньої самобутності.

Ці негативні тенденції, що впливають на втрату унікальних знань, технік, зниження рівня оригінальності і майстерності ремісників, були помічені фахівцями, і у 1996 році на державному рівні розроблено програму підтримки народного мистецтва, що має за мету створення моделі, яка, не дублюючи зусиль інших організацій, загальмувала б ці процеси і сприяла виготовленню творів найвищої якості у дусі мексиканських культурних традицій.

Основою цієї моделі є підтримка майстерень, забезпечення їх необхідними матеріалами, інструментами, сировиною; відкриття центрів по вдосконаленню майстерності ремісників; популяризація їхньої творчості шляхом реклами, видання каталогів і альбомів, створення відео- і кінофільмів; сприяння малому бізнесові, надання нових робочих місць.

Програма реалізувалася в кілька етапів. Спочатку впродовж двох років по всій країні здійснювалося обстеження осередків народного мистецтва, виявлялися талановиті майстри, визначалися їхні загальні потреби з тим, щоб вміння і навички великих майстрів передавалися іншим, а не були втрачені остаточно. З найцікавіших творів різних видів — предметів побуту, одягу, виробів малої і великої пластики, композицій на міфологічні і релігійні теми було сформовано колекцію, яка вже експонувалася у багатьох країнах світу і нарешті приїхала до Києва.

Уся грандіозна багаторічна діяльність і фінансове забезпечення цієї безпрецедентної акції здійснює фонд розвитку культури при Національному банку Республіки Мексики, який і є власником представлених шедеврів. В організації виставки надало підтримку Міністерство Закордонних Справ Мексики, Почесне консульство Мексики в Україні, Київська міська державна адміністрація, Музей українського народного декоративного мистецтва, Благодійний фонд "Культура України і Світ", Благодійна організація "Фонд сприяння творчості "Дія".

Милуючись баченим, виникає закономірне питання: а чому б нашим банкірам, які часом не знають, куди вкласти свої капітали, не звернути увагу на талановитих майстрів (і не тільки) і не запозичити благородний досвід мексиканських меценатів у плані підтримки традиційної культури, яка сьогодні ледь животіє? Чи дочекаємося?

м. Київ

ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО ДОСЛІДНИКА УКРАЇНСЬКОГО НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА



Юрій Пилипович Лащук

Життєвий шлях видатного українського вченого, доктора мистецтвознавства, професора, досвідченого педагога, автора понад 300 наукових праць, корифея української науки Юрія Пилиповича Лащука розпочався 15 березня 1922 року в селі Липки Гощанського району Рівненської області. Його батько, Пилип Филимонович (1895–1943), – селянський син, талановитий агітатор, невтомний борець проти сваволі окупаційної влади, загинув від німецької кулі, запідозрений у контактах з Українською повстанською армією, що формувалася в лісах Рівненщини. Мати – Теодозія Степанівна (1900–1977) – походила із відомої родини священика Баторевича.

З 1935 року Юрій почав навчатися в гімназії імені Адама Міцкевича у Варшаві. Саме там здобув знання польської, російської, французької, німецької, латинської та старогрецької мов, завдяки яким згодом міг працювати у музейних фондах Білорусі, Литви, Молдови, Росії, Польщі, Австрії, Румунії, Словаччини, Угорщини.

Після варшавської гімназії продовжував навчання в середній школі в Костополі, а згодом – у Дрогобичі. Деякий час працював дяком (керівником церковних хорів) у селах Волині. З жовтня 1947 року Юрій Лащук – студент Львівського інституту прикладного та декоративного мистецтва, де навчався на відділі графіки, а 5 і 6 курси – на відділі кераміки. У 1953 році директор Інституту суспільних наук АН УРСР, академік Іван Крип'якевич обрав Юрія з-поміж шести претендентів і зарахував аспірантом до інституту імені Василя Стефаника та професором-консультантом Львівської академії мистецтв. Протягом 1962–1988 років був членом Правління організації Спілки художників України: очолював секції мистецтвознавства, народного мистецтва. Він – організатор наукових конференцій, міжобласних і республіканських художніх виставок народного та декоративно-ужиткового мистецтва. У доробку професора близько 300 опублікованих та майже 100 неопублікованих праць, у тому числі монографії "Гуцульська кераміка" (1956), "Закарпатська народна кераміка" (1960), "Українські гончарі" (1968), "Косівська кераміка" (1966), "Олекса Бахматюк" (1976), "Українські кахлі IX–XIX століть" (1993), "Народне мистецтво Українського Полісся" (1992), "Покутська кераміка" (1998) та ін.

Чималу частку своєї лагідної душі Юрій Пилипович залишив у Опішному – всесвітньовідомій столиці українського гончарства. Він зробив вагомий внесок у формування Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному. Від першого дня заснування у кожному підрозділі музею відчувалася та відчувається й нині тепла присутність цього видатного вченого. Завдяки Юрію Лащуку гончарська книгозбірня України поповнилася його особистою бібліотекою, національний архів українського гончарства - цінними рукописними матеріалами, аудіовізуальний фонд українського гончарства – 40-

тисячним фондом польових негативів і фотографій.

У 1969 році Юрій Лащук відважився на досить важливий і ризикований крок: на захисті докторської дисертації, замість офіційно вживаного, нав'язаного російськими канцеляристами закінчення назви Опішня, відновив етнонім гончарського містечка — Опішне.

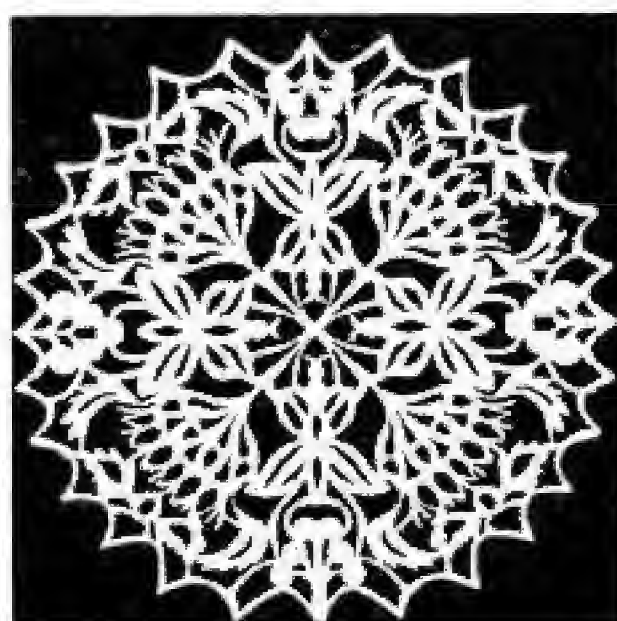
У 2000 році Національний архів українського гончарства Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному поповнив свої фонди документами, записами та фотоплівками Юрія Лащука.

Разом зі своєю сім'єю у 1958 році Юрій Лащук переїхав до Львова, де працював молодшим науковим співробітником Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР. Від вересня 1963 року — доцент, а згодом — завідувач відділу художньої кераміки Львівського інституту прикладного та декоративного мистецтва. Незважаючи на заборону відзначати ювілеї великого Кобзаря, у 1972 році влаштував для студентів Шевченківський вечір, за що отримав догану і мусив піти з роботи, після чого знову повернувся до Музею етнографії на посаду старшого наукового співробітника. Ще до недавнього часу Юрій Пилипович працював професором Прикарпатського університету.

Професор усе життя присвятив збереженню і популяризації українського гончарства. У своїх працях він висвітлив розвиток української народної кераміки періоду XIV–XX століть, уклав карту гончарних осередків всієї української етнографічної території, розробив типологію та дослідив стилістичну еволюцію українських кахель за 700 років їх побутування, вивчав здобутки сучасних митців-керамістів України. Творчий доробок Юрія Лащука добре знають і цінують не лише в нашій державі, а й у багатьох країнах світу.

4 січня 2003 року корифей української науки Юрій Пилипович Лащук відійшов у Вічність, залишивши про себе добру пам'ять, яка житиме в серцях тих, кого доля звела з ним.

Світлана ЧЕРНОВА





"Тай заграв".
Худ. Любов Миненко. м.Київ

